فہرست مضامین کتاب العقل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہلِ ایمان کی خدمت میں گذارش ہے کہ

اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکامِ شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اسلئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اُس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی انکا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہدیتا کہ اسمیں یہ اعتقاد چاہیئے تو فوراً مان لیتے۔ بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تقصیر عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض روبہ ترقی ہے اصل منشا اس خرابی کا یہ ہے

کہ اکثر طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر
اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا
مطلب یہ ہے کہ جو بات اُنکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر
جو بات قرآن و حدیث میں خلاف عادت دیکھتے ہیں اُسکو خلاف عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ
تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے
ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں
عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ
یہ معمولی عقل نہیں ہے جنے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو
نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے
رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اُسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا
دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب
تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور جس
دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنالے اُس
مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت یہ کہنا
ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئیگا کہ کوئی
معین دین متبوع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر
البطلان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی
چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے
کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کیطرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب

لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت وچالاکی ہوگی اسکو
اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت
ہوا کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رائی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین
بن رہی ہے اگرچہ یہ کہنے سُننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں لیکن چونکہ خیرخواہی کا مقتضی
یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہدیجاے۔ چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے
نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے تو قرآن و
حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ
تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق
طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب
روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اُسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے
معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سبکو بصدق
دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ
یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت
کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر
مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو
بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ
وَرَسُوْلِهٖ وَالْکِتَابِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْکِتَابِ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ یعنی اسے ایمان والو
تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق
شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے انبیا علیہم السّلام کو معجزے
عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں
اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے
جسطرح چاند کا دو ٹکڑے ہوجانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سجود ہونا۔ انگلیوں
سے چشمہ جاری ہونا۔ جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر
اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا
وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے
واقع کرکے بتلادئے گئے تو عقل کو خدا اور رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو
خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزارہا امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہوگئے تو
یہ بھی منجملہ اونہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت آلہی سے کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل انصاف وحق پسند تھے اُنہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و
رسول کے کلام کے آگے مسخر کردیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصوبت وعناد غالب تھے
صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اِس مناسبت سے
کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے
چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُسمیں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے
معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالب راہ صواب تھے اُنہوں نے
خوب تحقیقیں کیں اور قرائن وآثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق دل ایمان لایا

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربیات میں ہوا کرتا ہے اور جو
جو عار و ننگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت
ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بنجانا خلاف حمیت و حریت ہے
سبکو گوارا کیا اُسکے بعد کیسی ہی مخالف عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ
دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے
مہمات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک
سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت
فوراً قبول کر لیا پھر اُنکی اولاد اُنکی جانشین ہوئی اور اُسی طریقۂ آبائی کو اُنہوں نے بھی اختیار
کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے
اسلاف و آبا و اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر اُنکو پورا بھروسا تھا اُنکے دیکھے ہوے واقعات
کرای العین پیش نظر تھے جس سے اُنکی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوے معاملہ کو
اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے
زیادہ عقلمند صحابہ نے کی ہو اور وہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اُسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی
عقل کو اُسکی تکذیب کا موقع ملسکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اُسکا
انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبریں
اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر ذکر ہوے الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے
نسلاً بعد نسل طریقۂ آبائی پر قائم ہے اور اُنپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ

ایسے بھی پیدا ہوے کہ اپنے آبا و اجداد پر اونھوں نے پورا ابھر سا نہ کیا اور ہر ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولت ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمن ایمان یعنی عقل ناتراشیدہ کو موقع ملگیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ ایمان کو ایسی بیکسی کی حالتمیں عقل کے روزانہ حملوں سے سر چھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلال جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دلکو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلکو اونہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنیکی اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا بوسیدہ ہو گیا اور منتظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اُسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اُسکو بضرورت سمجھکر رشتہ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا اور یہ کہدیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھ میں آتی ہے پھر جو جی چاہا تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اُسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسبابمیں کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضی
ہوگیا اُسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہوجاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضی کی روشنی متوسط پر جاکر
وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لیئے اسی قدر
کافی ہے کہ مضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیئے کہ سایہ کو
بھی متحرک کہیں اسلیئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اُسکا سایہ
بھی حرکت کر رہا ہے پھر اُس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہنا ہے حالانکہ
اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جاسے کہ وہ ایک جاسے سے
زائل ہوتا ہے اور دوسری جا حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا غرض
نور کی حرکت ثابت نہیں ہوسکتی جس سے اُسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام
صغار کا نام ہے تو چاہیئے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کہتے
اور اگر محسوس ہوں تو چاہیئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اُسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ
ہوں اسلیئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت
اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیگی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو اور جس قدر نور کم
ہوگا جسامت اُن اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رقیق ہے
بینا۔ یہ شان رنگین وکثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں
یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسیوجہ سے عینک بلور وغیرہ
جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا بخوبی ظاہر ہوں۔
نابینا۔ اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے
اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدیہ وغیرہ

فی البرنی من البرنی وفی اللون من اللون یعنی صدقہ چھوہارہ کا برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے)
برنی لیا جاے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جاے اِس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے
اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہانوں کو الوان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب من تلون طبع
میں آپ کیا کہینگے کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اُسکی حقیقت سواے
حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی
تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اُس کی
شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مرئی میں حائل ہو تو مرئی کو اُس دوسرے
جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُسکی
تعریف ممکن نہیں، شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی
قول شارح سے درست نہیں اِسلئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ
سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جسطرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس صورت میں اگر
جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کیجاے تو اُس سے صرف ماعداسے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت

علامہ چلپی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لم یہ بتایا ہے کہ جب
جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے
کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پھر مبدا، فیاض اُس معرفت کا افاضہ
اُس پر فرماتا ہے اِس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں
اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔
اِس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جسمیں زیادہ

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ
حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہوجاتا ہے اور اگر
اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ ماہیات حقیقیہ
کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ
اور چونکہ رنگ محسوسات بدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے
کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات
کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیتہ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعوے
معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقتہ اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل
فعال کی توجہ سے بآسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کونسی کسر رہ گئی اس لئے
کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس مُعرِّف فقط لحاظ مُعرَّف کا مُفید ہوگا۔
جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس لفظوں میں بھی حد انہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن
کے اجزاء لحاظیہ پر دال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا
خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں
کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیتہ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی
اس لئے کہ ماسہ جبھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی
ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اُٹھ گیا اب چاہیئے کہ مثل اور معقولات
کے اُس کی بھی حد بیان کیجائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہوسکتی۔

علی المطلوب ہے جو شانِ عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ سے اس دعوے کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ حس آپ میں ہے یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود الشی للمدرک پر ہے چنانچہ شارح مقاصد رح نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آے۔ ادراک نہیں ہوسکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہیئے۔

اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہوسکے۔ اگر بطور حصول اشیاء بانفسہا یا باشباحہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہیئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس حواس ان اشیائے جزئیہ کے ساتھ خود ملابس ہوتے ہیں اور ابصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرئی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔ اگر آپ کہوگے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہوسکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔ اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہونے کے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا علٰحدہ ہوکر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملابس ہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اسمیں انتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اُنہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جزء ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مہدا

فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداً فائض ہوتا ہے ہرچند اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اُسکو اُنہوں نے گوارا کیا صرف اس وجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہئیے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کریگی۔

السجاّل کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ نا بناشد چیزکے مردم نگویند چیزہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ حس کی غلطی ہے مگر واقع میں اُس کا کوئی سبب اور منشا ہوگا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اُسکا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر یہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلا ابوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُسپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

مینا۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ کَانَ فِیْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن و حدیث کو آپ اپنے طرپر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہدینا تھا سو کہدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نابینا - اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلایئے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے
بینا - طبیعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ
ہوائے شفاف کے مرئی کی شبح رطوبت جلیدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صقالت
و جلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک
شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سر حدقۂ چشم کے پاس
ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شبح مرئی کی
منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر وتر زاویہ کا واقع ہے
اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جس کا راس مرکز
بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضوری ہے
نابینا - مذہب خروج شعاع پر - جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے
کہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جاوے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے اور تارے
تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے - اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے -
اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مچھر کی
آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جاوے مچھر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی اگر
ہمہ تن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے -

پھر اس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں
اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہو اور قسری
بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں
نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے -

یا مقولۂ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں
ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان
اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس
ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس
(انطباع)
نہ ہو بلکہ اُس کی شبح محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو
دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مرئی کا محسوس ہے
اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر معیّن قریب ہوگا ساق اقصر
اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور
زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے
اس صورت میں اگر شبح مرئی کی اُس زاویہ میں منطبع ہو کر محسوس
نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے
تو قرب و بعد کے وقت مرئی چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ
مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شبح زاویہ میں منطبع
ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطحہ ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے
جو عارض ہوتی ہے سطح محدب کو دو خطوں کے ملنے کے پاس یا جسم محدب کو
ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے

فی نفسہ وہ نہ حادہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط
متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزا کم و زائد ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجایش نہیں جس میں
شبح منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفراج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں
کہ ہر قسم کی گنجایش اس میں ہو یعنی جہاں مچھر کی شبح گنجایش کرے ہاتی کی شبح بھی گنجایش
کر سکے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں کی شبح مقدار میں برابر ہو گی۔ تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ
ظاہر ہے کہ صغر و کبر خارجی بتلانے والی شبحوں میں اسی قدر تفاوت چاہیئے جو
دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کس قدر بداہت
اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اس سے حس کا امان
اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں
اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شبح محسوس ہو تو چاہیئے کہ حروف الٹے پڑھے جائیں
جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد رح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب
رویت کسی شے کی اس کی شبح کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی
صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اسمیں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت
محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی
علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہیئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی
ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اس کی مساعدت
نہیں کرتی۔

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرئی
متصف بادراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقۃً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل
مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اُس کی شبح محسوس ہے جس پر
اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجرید نے لکھا ہے کہ متاخرین نے
مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اُن کا یہ ہے کہ صورت مرئی جب آنکھ میں مرتسم ہوتی ہے
اور حاسہ اُس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔
صورت منطبعہ اس احساس کے لئے فی الحقیقۃ آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر
سے بھی اکثر اعتراضات اُٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا
جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اس لئے کہ گو شبح آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس
نفس وہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود
محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقۃ وہ محسوس ہی
نہیں ہوئی جسکا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے ایسا ہی
مذہب انطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی
ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ بخروج الشعاع عن العین وہو باطل والا لوجب تشوش الابصار
عند ہبوب الریاح ولا تمتنع ان یری نصف السماء لامتناع ان یخرج من حدقتنا ما یتصل بکل ہذہ
الاشیاء او یوثر فی جمیع الاجسام المتصلۃ فی حدقتنا۔

(۱) ومنہم من قال بالانطباع وہو باطل والا لما ادرکنا العظیم لامتناع انطباع العظیم

الانعکاس والانعطاف ونفوذ فیما یحاذیہا من الاجسام الشفافۃ یقع شعاع العین مثلہ بعینہ
کما تبیین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملۃ الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشتغال بہ غیر مناسب
لہذا الموضع فلیطلب من الصناعۃ المخصوصۃ بہ -

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطالیس واصحابہ وبینوا السبب فی رؤیۃ العظیم
من بعید صغیرا او ابطالہ بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لایشترطون فیہ
انطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بانطباع شبح منہ ولعل مقدار الشبح علی صغرہ مجملہ
یقتضی ادراک ذی الشبح علی عظمہ وذلک کما ینطبع فی المرآۃ نصف السماء والاجرام التی فیہ
والا رؤیۃ القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد فلعل المنطبع فی العین یکون علی ہیئۃ
یفید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنہ استبعدناہ مع انا نری النقاشین
ینقشون صور الاجسام علی السطوح علی وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلک الاجسام والابعاد
ما بینہما -

نقل بنقل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال
ہی احتمال ہیں۔ چونکہ ردو قدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے
کہ واقعی اور حق بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی
اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا
کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماے حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے

کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جائے
اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا راس یعنی مرکز بصر
کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے اوسکا جبر نقصان عینک سے
کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہوسکتا کہ شبکیہ پر
روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے
وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اُسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہوسکتا
نور بصر جس قدر چاہیے اُس پر پڑے اور اُس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع
ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہوگیا کہ ریاضیین اسبات کو
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق
کہتے ہیں کہ اُس کی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے اور اُسپر یہ حکم لگاتا ہے
خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو میں ادراک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ روبرو رکھکر
اُن چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ اُن اشیا کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ
ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ
یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج
میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنی اُس نرم گوشت کا نام ہے
جسکو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اُسکو سیدھی سمجھ رہا ہے
میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

مبتلا ہو تو اُس کا اعتبار جاتا رہیگا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہوگیا ہے کہ وہی
نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلمندی پر ضرور ہوگا اور یہ
دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دوربین کیپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق
بڑہجانے پر کبھی اُس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اسلئے کہ مشق سے
صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں
فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے
یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر
شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُسکے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ
صرف قیاس سے ثابت کیا جارہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے
یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بداہتہ کا اپنے
ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہدیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تشریح
میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جاکر منعکس ہوکر سیدھی ہوجاتی ہے
تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو الٹی
سمجھنے میں تامل کیا انکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اُس الٹی تصویر کا
محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت
بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت
اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہوسکتا ہے کہ جو دعوی کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ
میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔
اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

ککڑی پھنس گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب وہاں موجود تھے انہوں
نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ ککڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہوگیا یہ واقعہ طبیب کا نوکر
بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُسکے گلے کا
پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے بکمال استقلال
وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے
گلے پر مارا کہ ککڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ ککڑی کو حلق میں پھنستی ہوئی
دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے
عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونیکا اُسی پر سمجھا
اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو
عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے ۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ
اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے
ہمخیالوں پر اُنکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا
وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اُنہیں کی تقلید کرینگے اور سب کی
بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے ۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندنی نے
جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر منتقش ہوتی ہے مگر بچے
اُسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سیدھی ہے اور اس
امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں سے
سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے ۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہوگا جسکو

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدا نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اُسکی تصویر الٹی ہے اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی پر لگا ہوا ہے تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب دیکھا مگر قرائن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیگئی۔ اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو الٹے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہدیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔ مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں اُن کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندنی مذکور نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھنچ سکتی ہے چنانچہ ایلی صاحب نے شہر ہستنڈا کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر اُسیقدر
آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی
پہنچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی گرچہ وہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اُس سے
کچھ زیادہ جگہ میں پہنچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ
جو تصویر وہاں پہنچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑھانے والی کوئی چیز ثابت
نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے
اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرتسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو
ادراک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا
ہے جیسی مرتسم ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چیونٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنیکی
صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا
ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئی گنے وہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سوائے
دماغ کے مقدار بڑھانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہرحال اسکا بیان ضرور ہے
تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں
ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل
اسکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اِس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہے
یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُسپر مرتسم
ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ
جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش

ہے اسلئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو
اُس میں صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیئے کہ شبکیہ
بھی نظر آئے اِس لئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس ہے
اُسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے
جو بشکل آسمان محسوس ہوتا ہے اِس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کر دیئے
گئے پھر اگر کوئی چیز اُسکے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب آنکھیں
کھولتا ہے تو بشرط عدم حائل اُسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہے اور آنکھ
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اُسکے
سامنے وہاں دکھائی دیتی ہے اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان
کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور یہ بھی
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے منتہاے بصر ہے مگر اس تقریر سے
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔
یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرتسم ہوتی
ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ
اُس فضا اور خلا کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی
تصویر کھنچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اُسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے
اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں

ایک پردہ شبکیہ ہے جسپر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہیئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہو جاتی ہوں۔

اس کا جواب اُن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شئے کی شبیہ علحدہ علحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہرا دو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنی تامل سے یہ بات ظاہر ہوسکتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب حیز دونوں کا علحدہ علحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ ہونیکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہیئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونیکی وجہ سے دماغ میں چار ہمشکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہمشکل ہونیکی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہمشکل بھی ایک نظر آنا چاہیئے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہیئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بداہتہ باطل ہے اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و تالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اِس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اسکو دو شبیہ

کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احول کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اُس کے
فرق آجاتا ہی تو اُس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے
جس سے صلاحیت تصویر کھنچنے کی نہیں رہتی تو چاہیئے کہ کچھ نظر نہ آے اور
اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہمشکل نہ ہوں۔ اور اگر مردمک چشم سے روشنی
برابر جا نہیں سکتی تو چاہیئے عینک سے کام لیا جاسے حالانکہ احول کی اصلاح عینک کے
ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احول
نہیں ہوتا۔ بلکہ اندھا ہی ہو جائیگا یا دونوں تصویروں کو ایک دیکھیگا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے
ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے
مقام سے اونچا ہو جاسے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہمشکل
اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہمشکل ہونے پر ہوتا تو اِس صورتیں وہ دونوں بھی ایک
نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہمشکل ہونے سے ایک شبیہ
ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اسکی کوئی دوسری وجہ ہو گی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی
کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھکر اُسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالتیں
یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں
تو دو انگلیاں نظر آئینگی۔ پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجائیں تو وہ دو انگلیاں
نزدیک ہوتی دکھائی دینگی یہانتک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہونچے گی تو وہ دو انگلیاں
جو محسوس تھیں ایک ہو جائینگی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا
ایک شبیہ ذہن نشین ہونا ہمشکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہمشکل ہونا دونکا
اُسوقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

بینا - یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے ہمیں کچھ خبر نہیں ہوتی -

نابینا - حکما نے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شئے ہے کہ نہ وہ زندہ ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ ملل ونحل وغیرہ میں اُسکی تصریح ہے اس قسم کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے صادر ہو سکیں -

بینا - ملل ونحل میں ثامسطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالۂ لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں - مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اُسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے

نابینا - اشخاص حیوان وانسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شئے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعی میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اُس میں عقل لگانیکی بھی ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جبتک ثابت نہ ہو آپ کا دعوے ثابت نہ ہوگا -

مادرزاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا- تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا- ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا- بات کیا اور سنانا کیسا۔

شنوا- بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرنیکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا- کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا- اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا- فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا- حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اُسمیں سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاومہ میں سختی سے قرع وقلع ہونکی وجہ سے ہوا جب منضغط ہوتی ہے تو اُس میں تموج ہوتا ہے پھر وہ تموج بشکل خاص پھیلتا جاتا ہے یہانتک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے

اسکو بھی اپنے شکل پر متشکل کرتا ہے ۔ پھر اُس کا صدمہ جب اُس عصب پر پہنچتا ہے
جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر
کسی چیز کو پہنچنے سے ہوا کرتی ہے ۔

بہرا ۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اسکی مختصر سی تعریف کیجئے

شنوا ۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تموج کا ہی نام ہے جو ہوا میں بسبب
قرع وقلع کے پیدا ہوتا ہے ۔ اور بعضوں نے اُسی قرع وقلع کا نام رکھا ہے
مگر صاحب مواقف رحمہ کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت تموج آواز کا
سبب قریب ہے اور قرع وقلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی
بدیہی ہے محتاج تعریف نہیں ۔

بہرا ۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں بہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا
جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اُسکی تعریف بیان کر کے
سمجھائیے ۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے اسوقت
صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے بہ از جہل شئے کے اگر اُسکا تصور بالوجہ
بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت
بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف رح جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاج بیان
نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہت کی وجہ سے ضرورت بیان
نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے
کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو
بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں الا اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہوسکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہے
اسکی ماہیت معین نہ ہوسکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک
بیان کئے جائیں حالانکہ نہ انکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوا- جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورۂ بالا سے ہوا میں ایک
کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہوسکتا ہے نہ لامسہ سے
نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اُس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بہرا- سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوا- ایک قوت حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بہرا- یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا
سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اُن دونوں میں سے ایک بھی عمر بھر سمجھ میں نہ آئیگا۔

شنوا- اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کرسکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل
مان لوگے اور آواز و سامعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق
واقع کے ہوگا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانوگے اور اُسی جہالت پر
رہو گے تو عمر بھر جہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا- جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت
غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل
میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ انکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے
تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے انکو کمال درجہ کی عقل
عنایت کی ہے اسلئے اُنہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنیکی تدبیریں کیں چنانچہ

کہ جوبات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُسکو کچھ تعلق نہوگا
اس باب میں جو کچھ آپ تصور کرینگے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ آپکے محسوسات
او روجدانیات سے متعلق نہیں - بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو
فروغ ہوسکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنیگا بے اختیار ہنس پڑیگا

بہرا - ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل تموج قبول کرلیتی ہوگی لیکن یہ تموج
ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں
بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسیوجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس
نہیں ہوتا اس صورتمیں بھی ہوا کے بہنے میں بھی تموج پیدا ہوتا ہے اُسکو بسبب
رطوبت کے بآسانی قبول کرلیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس تموج ضعیف کو یہ تموج
قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جاے کیونکہ قوت اُس تموج کی باوجود عدم
معارض کے آخر تدریج گھٹتی جاتی ہے اور یہ تموج کسی حدتک جاکر فنا ہوجاتا ہے
جیسے کھڑے ہوے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہوجاتا ہے -

شنوا - گو ظاہراً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کردے
مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص
قسم کا تموج ہو اور تموج ہبوب دوسری قسم کا - اور پانی کی مثال مفید نہیں ہوسکتی
اِسلئے کہ وہ تموج محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں

بہرا - تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت
اور مابہ الامتیاز بتائیے -

شنوا - عدم علم سے عدم شے لازم نہیں - تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب
ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک
نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات
صوتیہ کے اجتماع کے وقت تمائز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل سب کا
وہی ایک ہوائے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے ۔

او رنیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تموج صوتی وقت واحد میں حد معین تک
پھیل جاتا ہے یا بتدریج - اگر وقت واحد میں پھیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز
نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پھیلتا ہے تو اگر
ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت
وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ تموج قریب کے کان میں پہنچیگا اور بعد
دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال تموج میں کتنی ہی سرعت
فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورت میں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے
اسطور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے ادھر کچھ نہ ہوگا - اور ادھر لام کے وقت
ادھر الف اور ادھر ح کے وقت ادھر لام سنائی دے جس سے یہ لازم
آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہو اور سمجھ میں نہ آسکے ۔

شنوا - جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ تموج تدریجی
میں تقدم و تاخر نہ رہے ۔

بہرا - جب تموج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع
نقیضین کا اعتراف ہے ۔

شنوا - چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آواز نہیں آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا -

بہرا - قرع و قلع عنیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور متموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے نکل پڑی یا ہوا میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگئی تو اُن اجسام کے ساتھ اُسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آواز میں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھونگا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونیکا لم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونیکا لم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا لم بتلایا جائے مجھے یقین ہے کہ اِسکا لم آپ ضرور بتلائیں گے اِسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا چنانچہ دعوے ہے کہ الٰہیات کے کل دلائل لمیہ ہیں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اِسکے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

کے فعل کو اُس کی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پھر ہر عقل کے کام بالتفصیل بیان کئے
جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کار و بار عقل عاشر کے متعلق کئے جاتے ہیں
حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا یا عقل
عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا با ایں ہمہ دعوی ہے کہ الٰہیات یقینیات
وقطعیات میں خیر مضائقہ نہیں وہ ملی سہی ویسی ہی ایک آدھ ملی یہاں بھی لگائیے۔
وہاں تو یہ لم جمایا گیا کہ بوجہ تجرد اور توحد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں کیا کہئے گا
اجسام متصادمہ اور صوت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام ہیں یہ عرض وہ
مرئی ملموس ہیں یہ مسموع ۔ اگر تصادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت تماس کا
نام ہے جو انتزاعی ہے اگر منشا انتزاع کو دیکھیں تو دونوں جسم ہیں ایک قسم کا فعل
وانفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔

شنوا - بدیہات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان ہے
ہے کہ نظر و فکر کرکے ایک بات معین کریں ۔

بہرا۔ حضرت بدیہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اُسکے تولد میں ہے کہ
قرع وقلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسمیں آواز پیدا ہونیکی کیا وجہ اور اُسکی
حقیقت کیا ہے اِسکے نظری ہونے میں کیا تامل چونکہ کل موجودات کے
احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدیہات کے متعلق
وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پھر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے ؎
(تو کار زمین را نکو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے
کہ بدیہیات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں متحیر ہے اور خوض و فکر

وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حدوث آواز کے لئے
سوائے قرع وقلع دوسرے جسموں کا شرط یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے
کافی ہے۔ صورت اولیٰ خلاف واقع ہے اسلئے کہ سیٹی کی آوازیں ہوا کے
ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دو جسموں کا قرع وقلع وہاں
نہیں اور آواز موجود ہے اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجودیکہ
زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ یہاں
قرع وقلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شارح تجرید رح وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقاومت
مقروع کی قارع کے ساتھ اور مقاومت مقلوع کی قلع کے ساتھ شرط ہے
اسی وجہ سے روئی میں قرع وقلع ہو تو آواز نہ آئیگی۔ اسمیں یہ کلام ہے کہ حکماء
نے رعد وصاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے
اس سے ابر میں قرع وقلع ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات
ہیں جسکو ہوا سے مرطوب کہتے ہیں اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ
جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزا ایسے ہیں جیسے روئی کے اجزا
دھنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔

مولف ہذا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کیساتھ میں کسی پہاڑ
پر تھا کہ ایکبارگی چھوٹے چھوٹے نرم اجزا مثل روئی کے ہر طرف متحرک
ہونے لگے جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار
ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ تھے ان اجزا کے حائل ہونیکی وجہ سے برابر محسوس

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے تر نہ ہوے اسلئے اُسکو ابر کہنےمیں تامل
ہوا جب نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابر میں کھڑے ہوئے تھے اور اُسکے
حالات دریافت کرنے لگے اُسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اِسی طرح
مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم
میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اُترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب
ہوگئے اور مسجد شریف میں بتدریج ابر بھر گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ دم گھٹنے
لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ
عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اُسی قسم کے تھے جو
پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزاے
دخانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روئی کے مقاومت اُنمیں نہیں ہوسکتی
اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزاے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ
مقاومت نہیں کرسکتے باوجود اُسکے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے
بھی نہیں ہوسکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے
بہرا اگر آواز کے لئے تموج ہوا کا شرط ہے تو چاہیئے کہ افلاک کی
حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکما اُسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے
حاشیہ میں چلپی رحمہ نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُسنے
عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکا رتقلب کی وجہ سے
افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آوازیں اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے
غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ جو نقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنوا۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنوا۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور وہ عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حروف کیا چیز ہے۔

شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اُسکو دوسری صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا ثقل میں ہو یعنی دو صوت مماثل فی الحدت یا فی الثقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اُسپر صادق نہیں آتا کہ احد المماثلین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور درازی و کوتہی آواز حرف

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولۂ کیف سے
ہے برخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولۂ کم سے ہے چنانچہ شارح
مقاصد نے اُسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذو اجزا ہے جسکا اندازہ
اُسکے اجزا سے ہوسکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا
اندازہ کیا جاسے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ
کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس
جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم
میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی
اُسمیں آگئی جیسے جسم کی مقدار بواسطۂ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب
یہاں یہ بات دیکھنی چاہیئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جسمیں اجزا نہیں اسلئے
کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہوچکا ہے تو انمیں
بھی اجزا نہیں ہوسکتے اس صورت میں نہ عارض ذو اجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت
کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جائے
کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ
ذو اجزائے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدما بسیط ہے ذو اجزائے
مقداریہ نہیں اور حروف اجزائے مقداریہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا
مقولۂ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب رہی یہ بات کہ کم کیف
کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ
حروف کو مقولۂ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولۂ کم سے یہاں بھی اعتراض

وار دہوتا ہے محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں
صحیح نہیں ہوسکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اُسوقت یہ تو ضرور
کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال
ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر
فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اُسمیں وہی ہے
کہ وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو جھٹکے ہوتے ہیں اُن کا
نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہکر ٹالدیں تو میں
ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو بداہتہ وہم کہونگا۔

شنوا۔ جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام
لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے
باغ کی آپکو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپکو اس شگفتہ
باغ میں داخل ہونیکا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صدہا
آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز
راگ سے نہایت واقف تال و سُر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ
دلوں کو ہلادے مُرکی گٹکری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت دردناک
سُریلی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گا رہی ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہو آپکی اس تقریر سے میں نہایت
پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہملات ہیں یا چیستاں
یا میری ادراک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری

سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کرکے اُسکو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوا سے کیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونیکی کیا وجہ

شنوا۔ آپ جو کھانستے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُسکا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یار در خانہ و من گرد جہاں میگردم   آب در کوزہ و من تشنہ دہاں میگردم

بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کھانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چھل جائیگا اب مجھے یقین ہوا کہ میری آواز ایک انچھ موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اُس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اُسکا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جس کا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہرحال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کرکے کچھ نہ کچھ خیال کرلونگا۔

شنوا- جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آیندہ جو کچھ
آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس
اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے آواز ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی اسمیں
راے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز
ہے۔

غرض وہ عورت جو گا رہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے
اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اُسکی آواز اور حسن فصاحت
اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی
تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دُھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں
بے تاب ہے وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھکر متعجب ہے
اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حمقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ
حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست
ہے شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر
عش عش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اُٹھا
رہا ہے نہ اُسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض
حسن پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہے
نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر
خنجر چل رہے ہیں۔ اسمیں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہاں
نکل جاے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعضے ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُسکا

گانا اُن کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ
جمع ہیں کسیکو صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُسکے حسن سے کسی کو صوت
سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسیکو معنی سے کسیکو نظم سے اور کسی کو کسی چیز
سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری
ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے
کی نہیں اِسلئے کہ کسی میں وہ تلذّذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے
اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہرحال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے
تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ
دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی
عورت گا رہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں
غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات
کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے
اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ہر ایک
پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے
دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز
کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباین ہے
اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُسکو دور نہیں
کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

تعین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسیوجہ سے کسی کا حمل کسی پر نہیں ہوسکتا
جس سے باہمی مبائنت صور ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جاسے کہ ان باہمی
مبائنت سے نفس صوت انسے علحدہ ہوگیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیئے کہ وہ جتنی صورتیں
ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جنکا منبع اور منشا وہی ایک صوت ہے
جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے
جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں -

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علحدہ
مشاہد نہیں ہوسکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہرچند اوصاف
واضافات اُن میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کرسکتیں
جیسے برف تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گو نام اور تعین جدا ہوگیا
بلکہ وہاں یہی سمجھا جائیگا کہ برف مظہر ہے اور پانی ظاہر -

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف ونغمے وغیرہ میں تنزل کرکے
صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبۂ اطلاق
کسی کو محسوس نہیں -

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے
ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجۂ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا
کہ ہرچند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُس نے حلول کیا ہے
نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول واتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت
ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گھس جاسے یہاں تو وہ تمام تعینیں

بات کوسوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے لہ قرع و قلع سے جو ایک
موہوم تموج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو
بگاڑ دینے کے لیے کافی ہیں اس لیے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی
جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کھا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم
لطیف جب کثیف پر ٹکر کھائے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی
تو وہ تموج خاص جسپر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اُسکی پریشانی
موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و تموج سے بات بگڑجاے
ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں
راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور
ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہو جاے
تو ملزوم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات
یعنی حروف مجتمعہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجود بات کا باطل ہوگیا۔ اور
یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون
اُنکا کوسوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلیے کہ جب
وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت اینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق
متکلمین وحکما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں یہ جواب
دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزا متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے
اُسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے
خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لیے انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

ہر ایک جزمیں ہوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مماثل مستقل قائم ہے اور جہاںتک
ہوا اور حرارت ہوا میں پہیلی ہوئی ہے لاتعد و لاتحصی امثال ہوا اور حرارت کے قائم ہیں
اور ہر آن میں تجدد امثال اُنکا ہوتا رہتا ہے چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں
اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہوگا کہ ہوا کے مخدوش
میں لاتعد و لاتحصی امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان
کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے
صدہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور
باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ
بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ
کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدد امثال ثابت ہوتا ہے جیسے صوفیہ تمام
اشیاء میں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا پھر دوسری
آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا۔ علی ہذا القیاس
ہر آن میں ایک جزو ہوا میں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں
اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہانتک کہ وجود امثال کا سلسلہ ختم ہو جائے
ابتداء تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر سمجھی جائیگی پھر عمر کو کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹکی
کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ
ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گو حساً تو ارد و توالی امثال کی وجہ سے ایک
سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ
دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے
کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رہیگی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں
بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجدد ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر حسًّا ایک
ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجددی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض
خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد امثال ہوتا ہی
اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جاے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا۔
بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور ہوا اُسکا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ نور جسم ہے
اور ہوا اُسکا محل ہے کیونکہ جسطرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ
وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے
کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و
قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر
کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جاے جب بھی اُس سے ایذا
نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جسکی اذیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا
حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پھاڑ کر پردۂ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدۂ مسلمہ
اکہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو
بوجہ حرکت جسم کہدیا حالانکہ بجب تقریر بالا اُسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے
میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردۂ گوش پر ایک قسم کی
حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کھینچنے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا تکون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ تموج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیئے کہ سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اُسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا او حقیقی متکلم سبب کلام ہوگا نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ تموج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُسکے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچیکہ مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جاسے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑیئے اب یہ بتائیے کہ بات کرنیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور ان تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزا کیلئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی با محاورہ اُنکو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُسکے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوا اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

و نتایج کلام کی تمثیل حالت مخاطبہ پر نظر اثناے کلام میں وہ جو کچھ کہے اُسکو سننا اور
ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کیطرف ہر وقت نفس متوجہ
رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر
آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجیے اُسمیں
اُن میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف
افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر اُن تمام افعال
کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہوسکتی
کیونکہ یہ حرکات وسکنات امور طبعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے
ہیں اور سواے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر
ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔
بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے
بات کرنا محال ہے ۔

شنوا۔ لایصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے تو
جائز ہے کہ تمام افعال نفس وطبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن واحد میں
نفس توجہ کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں ۔

بہرا۔ اگرچہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم بھی عقل رکھتے ہیں
کوئی طریقہ اُس کا سیکھ جاتے اور اُسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہماری پاس تو
یہ ثابت ہوگیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھکر منہ چڑھاتے

ہویا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے -

اگرچیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل نہیں سوا اسکے کہ اتفاقاً ہوا رہگذر صوت ہیں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انیہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہوں ثبوت اسکا اس مثال سے ہوسکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپسمیں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوں میں دونوں کے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرفروشانہ عداوت کی نمایش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوباشوں کے مجمعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انیہ مفید قطع نہیں -

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جبتک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ اسوقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں

جوہر ہوئی تو زمین پر اُسکا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا اور جوہر ہونے
سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا - رہی یہ بات کہ تداخل جواہر لازم آئے گا
تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیساتھ
ہوتا ہے - اگر کہا جاے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جواہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجوہر
ہے جو جائز ہے تو جواب اُسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ
والی چیز ڈالی جاے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اُسکا رنگ تھوڑی دیر
میں بہت دور تک پھیل جائیگا - اور پانی کو نگین کردیگا - یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیساتھ
قائم ہے بلکہ اُس رنگ والی چیز کے اجزا ہیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ
ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اُس رنگ والی چیز کے
مستقل اجزا ہیں ورنہ استحالہ جوہر کا عرض کیساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے
ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا
پانی سے علحدہ کر لئے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ
جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بن کر
متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے
وہ جوہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا
اگر اُس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم
رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہو
اور ہوا میں حلول کی ہو اور اُس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی
ہے خصوصاً اُن لوگوں کے مذہب پر جو اُس کی جوہریت کے قائل ہیں -

پھر چونکہ آوازمیں انتقال محسوس ہے تو اُسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ
اوپر مذکور ہوا اِسلئے وہ متحیز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین ذا الاتحیز بظاہر اُسپر صادق نہ آئیگا
مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علی ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق
آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والا جسم متحیز کی وجہ سے پُر
اُسکو احاطہ کرلیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔
پھر اُس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع قلع
سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے شلاً بندوق
اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علی ہذا القیاس حیوانوں کی
آوازوں میں بھی باہم تخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جنکا اتحاد
جنسی اور تخالف نوعی وصنفی وشخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی
کی آوازمیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے
جسکا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی
وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک
نہیں اِسلئے کہ اُسپر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اُس کا
اُسکے وجود پر دلیل بیّن ہے البتہ اُس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے
اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں شلاً ہمزہ کی آواز اور فرض
کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی
اِس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی
موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیز اُس کا

وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں
آدمی اور ہزاروں چیونٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب
اُس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول تو نفس
آواز بسیط ہے اِسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اُسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے
تو مقولہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہوسکتی پھر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہئے
یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے غرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بسیط ہے
اتنے بڑے حیز میں جسکے اجزا ظاہر الا تعد و لا تحصی ہیں ممتد ہونا اُسکا قرین قیاس
نہیں اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقداریہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی
جزو مقداری نہیں ۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک
ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اِسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے
جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی
ایک ہی (ا) سنے گا جسطرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے
اگر ایک ایسی نلی بنائی جائی جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش
سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اُس نلی کا
بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک
ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (ا) سُنے گی اور
شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر
ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیہ شریفہ

وَقالت نملۃالآیہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہوسکتا کہ وہ اُس تمام مکانیں
بوحدت شخصی ایک ہے۔ پھر اُس (ا) کی صورت ایک طور پر نہیں جس کی سماعت
بالکل کند ہے اُسکے پاس اُسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے
پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب وبعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (ا) کا
اثر کہیں یہ ہوگا کہ سُننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا
کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس
اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس
اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف
ملزومات پر دلیل ہے اگر مبدأ اُن آثار مختلفہ کا نفس آواز (ا) ہو بلحاظ اعتبارات تو
چاہیئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبدأ نفس (ا) نہیں اور
چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں تو سوائے اِسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں
کی طرف منسوب ہوگا جو بسبب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور
میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (ا) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس
(ا) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں
قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ
ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہوسکتی اِسلئے
کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشا اُس کثرت کا صرف اعتبارات
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بکثرت اعتبارات اور

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر
فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو
موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود
میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سامعین
کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعیہ ہیں جن پر آثار واقعیہ مرتب
ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ
وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا)
میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا یا الی الجزئیات
کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الاجزا کو اور جزئی ہونیکی وجہ سے
تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیزین اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن
صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسینے
ان تمام اعتبارات کو تمیز دیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں
جس سے تاثیر الشئے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) من جمیع الوجوہ عین صور تفصیلیہ نہیں ہر چند انمیں
اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اُسپر آثار مرتب ہیں اسیوجہ سے
حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں -

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اُن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا اُن صورتوں کیساتھ اتحاد حلولی نہیں
جس سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جائے

جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئینگے
میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز - واحد شخصی متعین بالذات ہو اور متکثر
بھی ہو اور اُس کی تمام صورتوں میں مغائرت باہمی ہو اور وہ واحد نہ اُنمیں منقسم ہو
نہ کلی طبعی نہ اُنمیں حلول کرے نہ اُنکے ساتھ متحد ہو اِسلئے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا
کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنونگا جبتک آپ آواز کا وجود دو طرح
کے حیز میں نہ ثابت کردیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ
یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہانتک کہ آخر حیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں
اِسلئے کہ اِسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق
ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہانتک
کہ کل اُس مکان کو جسمیں سنا گیا دفعات کثیرہ میں طے کرلیتا ہے گویا وہ ایک ایسی
مقدار ہے جس سے مساحت کل حیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے -

ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سی چھوٹی مقدار لیجائے
وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ تکون اُس کا

ایک آنی حرکت حلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہیں کو اجزائے مقداریہ
ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقداریہ کی ہے تو حرکت اسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں اسلئے
کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہوسکتی اسواسطے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔
اسواسطے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اس لئے
کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اسکے اگر قاسر قرع وقلع ہے تو صرف آگے
کی جانب حرکت چاہیئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت اسکی اس قسم کی
کہی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔
پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوا کا اسکی
استعداد کی وجہ سے آناً فاناً ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ
سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے
جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف
معدوم ہو اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اسکی
حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصبہ کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات
ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے
تکثر کے قائل ہوگئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیئے
پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہوسکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ معقول ثانی ہوا
اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر ہونا بداہتہً محال ہے
حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

اِسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنوا - آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سُنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں اُنہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں حدا تعالےٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اُسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کرو گے ہیں اُسکے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُسکی بداہت کے قائل ہوتے اُسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اِسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھکر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عنایت فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے لَا یَسْتَوِی الْاَعْمٰی وَالْبَصِیْرُ وَلَا الظُّلُمٰتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ اِنَّ اللّٰہَ یُسْمِعُ مَنْ یَّشَآءُ وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ اور سوائے اِسکے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے موشگافیاں کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکو گے۔

الحاصل کتنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بہرے کو ادراک سماعت نہ اخشم کو ادراک شم روائح کا نہ عنین کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا القیاس کل ادراک جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جبتک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراکات

نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل رنگی
رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صدہا کلیات سے محروم ہے۔ ہرچند لوگوں کے
خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ سہی مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ
ہیں علم نہیں ہوسکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعدا سے ممتاز کردے اور یہ علم
سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہوسکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سُننے سے نابینا کو
سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر
اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے جزئیات کا احساس
یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی
ہے جو اُسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہرچند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے
اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہوگیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا
بھی تصور ہوجاتا ہے اسی طرح بحذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں
بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولیٰ ایک جوہر مجرد ہے قائم بالذات ہے نہ متصل ہے نہ منفصل
نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہرا سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اُسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض
ابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد
جو باقی رہگیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کرلیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولیٰ کو
نابینا کا ذہن جلد بنالیگا اسلئے کہ اُسکو عوارض مرئی سے قطع نظر کرنیکی ضرورت نہوگی

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں حس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن
میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے۔ جیسے ہیولیٰ کہ کبھی محسوس نہیں ہوسکتا
مگر نابینا اُسکا ادراک کرسکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کرسکتا اِسموقع میں

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے
دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہوگئی ہے کہ ذہن میں اصل شئے
نہیں آتی بلکہ اُسکی شبح اور تصویر آجاتی ہے جس سے ادراک اصل شئے کا ہوتا
ہے جیسے کسی شئے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شئے کا ادراک ہوتا ہے یہ لوگ
اس غرض سے حصول اشیا باشباحہا کے قائل ہوگئے ہونگے کہ وجود ذہنی
کے وقت اشیا پر جوہریت صادق نہیں آتی۔ مگر اُن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے
کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں
دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر و کبر صاف
ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہی
جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی
ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر
آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس
صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر اُن اشیا کا متحرک او مشغول اُس بخار
میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہو تو
وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار والحجم چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں
کی شبح کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ اور جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہوگئے
ہیں اُنھوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک
ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اُسوقت بھی جوہر اُسپر صادق آئے
اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لافی موضوع ہوتی۔

ہنوز اُس کی ضرورت مسلم نہیں اِس لئے کہ علم منجملہ اُن اعراض کے ہے جو نفس کو
عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اِسلئے کہ حصول اُسکا
نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے
تمام صفاتِ نفس میں ہوتا ہے اِسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے
ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں
آتی کیونکہ نفس میں اُس کا حصول ادراکی ہے حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آئیگا
کہ جواہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہوجائیں۔
اور نیز وہ صورتِ ذہنی ہے خارجی نہیں ہوسکتی ورنہ لازم آئیگا کہ کلی من حیث ہے
کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکما نے جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے
کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا اُسی مادہ میں اُنپر بھی اعتراض
وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آسکتی پھر جس کی صورت آرہی ہے
اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں
معدوم کی دو چیزیں ہوئیں ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ
وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد رح نے اُس کا جواب دیا ہے
کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُسکا معدوم کی صورت ہونا بایں
معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو
تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اِس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو
کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک
الباری ہوگیا اُسکو ہاتھ پاؤں وغیرہ جوارح بھی ہونگے۔ یا منزہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے
وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے
متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور
ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے
جیسے سفیدی وغیرہ میں سُرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں
یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولۃ الکنہ ہے جیسے
حکماً علول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح مقاصد نے
لکھا ہے کہ حصول ادراکی جو صورۃ حاضر عند المدرک کا حصول نفس میں ہوتا ہے
مثل حصول اتصافی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے
اور حصول ادراکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ
ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اُس پر قادر نہیں کہ اُسکی تعبیر کسی خصوصیت
کے ساتھ کرسکیں بغیر اسکے کہ اُسکو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر اُنہوں نے
امام رازی رح کے اُس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورت
یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئیگا غرض حکماً کے مشرب
پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اِس طور پر کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی
اِسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ ہے اِسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق
اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے روبرو ہو بلکہ پہلا
دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر
ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بگلہ کی

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے
ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے ۔ یہ حکما کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس کو
تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز
محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے ۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ تُرکتازیاں اور دوڑ دھوپ
کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے
اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے
پر جلتے ہیں ۔ کبھی ازل و ابد پر مطلع ہونے کے دعوی کبھی خدا و رسول کے مقابلہ
کے گھمنڈ کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اُترے اسکو رد کر سکتے ہیں ۔ کبھی وہ ناز
و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاویلیں کر کے دُرست کرنا
ہمارا کام ۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی حواس پر
تھا جنکا گزر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپکا امتحان یہ ہے
کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور
اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجانست کی وجہ سے
آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اسلئے
کہ آپ کے اعلی درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ ہو کے
کہتے جو آپ کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپکی
کسی خبر پر بھروسا نہ ہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تخمین سے کہنا
اور جہاں صدہا موانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے ۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اِس بنا پر وجدان
گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات وانسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات
اسوقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے
کہ انکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ٹکے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ
قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اُنپر ہمیشہ اقلاً ۹۲۳ من کا وزن رہا کرتا ہے
حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجھ اُٹھا سکیں اُنمیں ایک چمڑے
کا تھیلا لگا ہوا ہے جس کے دو سوراخ ہیں ایک میں سے غلہ وغیرہ نباتات وجمادات
اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اُس تھیلے کے اندر
ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر اُنکو اُس کی گرمی محسوس نہیں
ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اُسکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا
رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صدہا چیزیں
بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد
کوئی گرم کوئی چیز اُنکو بیہوش کرکے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کرکے دیوانہ
بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اُس سے سامعہ باصرہ ذائقہ
شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُن
گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے
عجیب حالات ہیں اور اُنھیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خریطہ میں پہنچاتے
ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اُسکو بہت پیار
کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُسکے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا

کہ وہی نبات وجمادش بدلی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ
اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا
پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک
او رساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو
مطلقاً حرکت نہیں، اسی طرح صدہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہونیکی وجہ
سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت
بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے
میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت
کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت برودت۔ رطوبت یبوست
حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی
نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارد نہ رطب نہ یابس
نہ خفیف نہ ثقیل اور اسوقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایک
جائے جمع ہوسکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اسوقت پیش نظر
ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اسوقت اُسکے قائل ہونے پر
مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اِس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضادہ
مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی
موجود ہے مگر ضرورةً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُنمیں کسر
و انکسار ہوکر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہرچند عقول نے
اِسمیں اِس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے

انکسغوراس اِس بات کا قائل ہوگیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُسکے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سُرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجائے تو آسمان و زمین کا کل انتظام درہم و برہم ہوجائے گا۔

جسطرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اِسبات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعضے حکما کو الٰہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیا کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ دفینۃ الاسلاف وتحیۃ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثا غورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اُسکا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افرید وسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیا کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکما نے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم گو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصائے کور کا کام دیتے ہیں اِسلئے کبھی اُنکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ سفر دور و دراز کا اور راستہ وہاں کا ناآشنا اسپر مضامین نقابیہ کی ہرطرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جمانے کی جگہ نہ سر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصا کہ جس سے کو رہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کرسکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتاً اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گو انکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہوگیا۔

اگر شک ہو تو الٰہیات و معاد کے مسائل میں حکما کے اقوال کو منقولات کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے
بوعلی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا
کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج
کی نسبت حکما نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا نے
کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی۔
اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب احکام
اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور
یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدھے
سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے
برتر اور عقل اول سے کمتر ہے پھر اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی
پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُسکے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ
اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے
سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس
نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجرد ہو کر بتائید قوت روح
عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے
جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آرہا ہے اور اُسنے آواز دی
کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت وہم میرے
پیچھے چلی آرہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقسیم کر کے
اتنے اجزا نکالدے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے
کہ گھانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے
جب حیوان اُسکو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کرلیتا
ہے البتہ گھانس میں گھانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں۔
اسی وجہ سے اُسکو گھانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی
اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے۔ اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے
کہ لوگ اُس میں بستے ہوں اور اُس میں پہاڑ اور وادئیں ہیں اور دم دار ستارے
ہیں مثل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں
اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے
اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات
سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور
تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دیمُوقریطس* جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

*تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیموقریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر
گذر جاتے کہ اپنے چھوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا تحصیل علم کے واسطے مصر حبش عجم بلاد کلدیہ ہند وغیرہ
ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقیری کو پسند کرتا۔ اکثر غاروں اور
قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقریطس
یہ حال سنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کردونگا۔ مگر تین شخصوں کے نام اُسکی قبر پر
لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیے کہ عمر بھر انکو غم نہ ہوا ہو بادشاہ نے
بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور وجہ اُسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود
ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل
کیں حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی ہے کیونکہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ملنے سے ہر چیز بنتی ہے
اُسکی ہنسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لیے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا

بڑہائی کہ اُن ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی وشمس وقمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک پر جڑے ہوئے نہیں اور اُنکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرۂ ہوا جو بگولے کے مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے اُن کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سریع السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحرکۃ کوئی ستارہ نہیں ۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثا غورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلّم ہو اور مسئلہ مذہب تناسخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب مان لیا جائے۔ **تاریخ فلاسفہ** یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ

بقیہ صفحہ (۱۰۳) اُس نے دوا پیلے دودھ میں ملا دی بقراطیس نے دودھ کو غور سے دیکھکر کہا کہ یہ دودھ بکری کا ہے جو بکرہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اُس سے نہایت تعجب ہوا اور کئی روز اُسکی صحبت میں استفادۃً رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲-

* ترجمہ تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فیثا غورث نہایت ذکی اور رطباع تھا اُسکے والد نے اندوماوس حکیم کی خدمت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھکر اُس کو اپنی فرزندی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اکساندروس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھکر امیالطای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کرکے اور افارا خودلیس حکیم سُریانی وغیرہ کے پاس حقایق ونکات حکمت کی تکمیل کرکے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے نہ تھے اس لئے فولوافراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ امسر زعون مصر کے پاس لے گیا امس نے کاہنان مدینۂ اون کو لکھا انھوں نے بمجبوری تمام اُسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک بشدائد امتحان کی مشقتوں کا امتحان

انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح
ملتا ہے فوراً اُسمیں داخل ہوجاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چرے
یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا اسی وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ
ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اس لئے کہ شاید روح اُس کی
کسی آدمی کی ہو۔ پھر اِس بات کے ثابت کرنے کے واسطے اپنے شاگردوں سے
کہا کہ پہلے اپنی روح ایثالیدیس کے جسد میں تھی جو بیٹا عطارد کا تھا (عطارد کو
اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایثالیدیس
سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے بقار دوام کے اُسنے یہ بات
چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم
دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو ادراک ہے۔ پھر جب ایثالیدیس کے

بقیہ صفحہ (۱۰۴) لیا جب سب میں کامیاب ہوا اُسکو منبق کے کاہنوں کے پاس بھیجا اُنھوں نے بھی
امتحاناً بڑی بڑی تکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیوسپوس کے کاہنوں کے پاس بھیجا
اُنھوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا
کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباینت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ
دو فیثاغورث نے فوراً قبول کرلیا۔ آخر بہ مجبوری تمام اُنھوں نے اُس کی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں
سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُسکی فضیلت کے قائل ہوگئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد
و کنائس کی خدمت اُسکو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر لہراسپ قابض ہوا فیثاغورث
وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اُسکے لئے
بنا گیا اور وہ تدریس میں مشغول ہوا ہر طرف سے لوگ بکثرت آتے اور مستفید ہوتے اُسکی قدر یہاں تک
ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُسی کی رائے سے کیا کرتا ساٹھ سال وہاں رہا پھر انطاکیہ گیا وہاں بھی ایسی
ہی قدر رہی آٹھ سال وہاں رہا پھر اطرابلیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اس سے
مستفید ہوتے بربر کے لوگ جن کو علم کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علم کے لئے جوق جوق آتے۔ یونان کے
اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہوئے یہاں
تک کہ سیما خوش اطرون جو فانظور تیا کا والی تھا حکومت ترک کرکے اُسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل تلامذہ
اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُسکی خاطر پر نقش تھا

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں جو شہر تراودہ میں محصور تھا اور مینلاس
نے اسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکلکر ہرموتیموس کے جسم میں گئی اِس واقعہ کی تصدیق
کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ارا ہمدیس کو لیگیا اور ہیکل ادبولوں میں داخل
ہوکر ایک پرانی سپر نکالی اور کہا کہ مینیلاس نے اسکو زخمی کرکے یہ چھین لیا اور اس ہیکل
کی نذر کی اِس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دلیل ہو پھر وہاں سے وہ روح بوروس
کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا - اب اِس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے -

بقیہ صفحہ (۱۰۵) (شر لا یدوم خیر من خیر لا یدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اور لذیذ ہے زوال خیر کے انتظار سے - اور اُس کے کمر بند پر لکھا تھا (السعمت سلامۃ من الندا -) اُسکے چند اقوال یہ ہیں عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُسکے مشتاق رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت اوپر کے زندان خذلان میں ہے - جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو - اور جسمانی خواہشوں سے علٰحدہ رہے اس میں عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرداری اسکو حاصل ہوگا - اور جو شخص اخلاق ذمیمہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا - جب مبدا ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اُسی کی طرف ہوگا - حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اسکا عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالف قول باعث غضب الٰہی ہے - شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور مکروہات سے منقبض نہ ہو - ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولاً و فعلاً واجب ہے - جو کوئی قضائے ازلی سے راضی نہ ہو - زیاں کاروں میں ہے - امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ تجھے نگاہ رکھے سچ کہنے کی عادت کرنا تاکہ نفس جھوٹ کیساتھ آلودہ نہ ہو - ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا - طالب کامل تمام کاموں میں حقیقت کی رعایت رکھتا ہے - اور حق تعالیٰ کیساتھ اُسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اُس پر اطلاع نہ ہو - اور اسکی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا - تصنیفات اُس کے بہت ہیں منجملہ اُن کے ایک رسالہ ذہبیہ جسکو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اُس کا مطالعہ کیا کرتا - تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوارا نہ کرتا - اُس میں قوت کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا - اُس نے بلاد کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا -
اُسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے - اِس لئے شاگردوں میں اُسنے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا - اُن کے املاک باہم ممتاز نہ تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جا جمع کر دیتے - اُس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرکے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی مجرد خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجرا بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ ایام خلوت میں جو واقعات گذریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی نحافت ہو گئی تھی اُس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اِس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آرہا ہوں اور اِس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اِس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں سفر کرتا تھا ہزیودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومیرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اِسی طرح کئی روحوں کو معذب دیکھا۔

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو و لعب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُتر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا در اصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اُتر آتا۔ الغرض غیب کی خبر دینا اور اِس قسم کے عجائب جنکو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھلانا اِسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے بحسن ظن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُسکے شاگرد اُسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکما میں نہایت سر برآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا منشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اُسوقت ممکن نہیں کہ منصف قدردان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے نہ دیکھے گی چنانچہ اِس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمائے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے کیچڑ گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا پھر اِس باب میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ابیقور فیلسوف‡ کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بسیط

‡ ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ابیقور فیلسوف نہایت قانع اور زاہد تھا ہمیشہ غذا اُسکی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکام کے پاس جانا بُرا سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی مدح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا کہ قوائے باطنی احساس میں قوائے ظاہری سے بڑھے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اُسیوقت ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل ماضی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے نہ خوف یا طمع سے دوزخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں اُنسے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول تام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اُسکا دوں پر یہ اثر پڑا تھا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔
صرف متردروس حکیم اُسکو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر واپس آگیا اور مرتے تک اُسی کی خدمت میں رہا ابیقور فیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں یہ مضمون بھی تھا اِس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہرچند سختیاں بیماری کی بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہین جس سے فلسفہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اُس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطوائین کو رشک و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہوکر پانی اور پانی متفرق ہوکر ہوا اور ہوا متفرق ہوکر آگ ہوتی ہے اِس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے ۔

ثالیس فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے بنظرِ ہیبت دیکھا وہ پانی ہوگیا اُس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا سے صاف سے آگ سلگی اور دھویں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کواکب ۔

اور افلاک و کواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں ۔

طالیس ملیطی فیلسوف* کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جاتی ہیں

بقیہ صفحہ (۱۱۱) کہ اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر پہاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

*ثالیس فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اُسکو کافی بہرہ تھا علاوہ علوم حکماے یونان کے علوم حکماے قبطی مصر سے بھی حاصل کیا ۔ پہلے جس نے کسوف شمس کا حکم بہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا اُس کا قول ہے کہ اِن آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے ۔ اور تخلیق اُن عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اُس کی کنہ کے ادراک سے عاجز ہیں اس لیے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اُس عنصر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک پہنچیں اس لیے وہ اُس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲

* طالیس فیلسوف ۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہوا یہی شخص تھا علم طبیعت اور علم ہئیت کا وہ موجد ہے ۔ کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی نے دی اور اصول ہوا اور زلزلہ اور صواعق اور اسباب برق و رعد کو اول اسی نے تشخیص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت نشین و تنہا گزین اور زاہد و قانع تھا ۔ ایک بار طلائی کرسی کسی صیاد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پرخاش پیدا ہوئی ۔ آخر سبھوں نے اتفاق کیا کہ تفیس کا ہن کے حکم پر فیصلہ ہو اُس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے ۔ سبھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول نہ کیا

مادہ پر نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اُسکے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوے کہ اگر حادث کہیں تو پھر اُسکے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ اُن کی عقلوں نے تسلیم کرلیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اُسکو قدیم کہدیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہوگیا جو مجرد مادہ سے ہیں اور سردست یہ فائدہ ہوا کہ اب اُسکے

بقیہ (صفحہ ۱۱۲) حل کرتا جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہاں سے رومۃ الکبری کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چھوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پاؤں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پاؤں پر ہاتھ پھیر کر کہا سیاست الٰہیہ نے اضداد کو باہم قرین کردیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اُسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اُس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔ سیماوس نے (جو اُسکا شاگرد تھا) اس کی توجہ کو دیکھکر کہا کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت برا ہے مگر میں جانتا ہوں کل مشکل مسئلوں کو حل کرنے والا روے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے چند مسئلہ میں پوچھنا چاہتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھ لو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت کی ساعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں پہنچ جاؤنگا

القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جاکر غسل کروں تاکسی پر زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کرکے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اُسکی عورت لڑکوں کو لیکر آخری دیدار کے لئے آئی اُسکے پُراثر کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔ سقراط نماز سے فارغ ہوکر عورت اور چھوٹے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افلاطون نے (جو اُس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پسماندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیے۔ کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر مامور رکھو تو اُس وقت میں تم سب سے راضی ہوں اُسکے بعد زہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے بلا تکلف اُس کو پی لیا اُس وقت شاگردوں نے آہ و فغاں اور واویلا سے گویا حشر برپا کردیا سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغاں کرینگے۔ مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اُس کے خوف سے ساکت ہوگئے سقراط ٹھنڈا ہونے لگا اور نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہوگئے لیٹ گیا اور جب برودت حوالی قلب پر غالب ہوئی افلاطون نے کہا کچھ فرماتے تو کہا انہیں نصیحتوں پر ثابت رہو پھر اس کا ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو نفوس حکما کے سپرد کیا اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلّم ہوگئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اس وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وُجبا کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہیئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو۔ اس اشکال کا جواب اُنھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ ہیولیٰ اولی ہیں اور قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اُن کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بظاہر لفظوں میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ تو جب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہدیا تو اُن میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے مثلاً بجار نے تخت کے تمام اجزا بناکر تختوں میں سب کیلے وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلا رہگیا تھا وہ بھی لگادیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آسکے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اُسکو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اُسمیں حق تعالیٰ
کے اختیار وارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمانے تصریح کی ہے کہ عقل اول
لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تخلل جعل کا لازم و ملزوم میں درست
نہیں جیسے حرارت ونار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار
ہے حرارت کے لئے جعل مستانف نہیں اسی طرح عقل اول مجعول نہیں ہو سکتی
پھر اُنھوں نے سلسلہ علت ومعلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو
عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل
عاشر کو فلک نہم اور ہیولیٰ لازم ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو
دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے پھر جب
ہیولیٰ اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اُوپر کے
سلسلہ بھر میں بھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُسکو حاصل ہو گیا
اِسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت واستعداد مادہ ورفع
موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کردیتا ہے غرض تخلیق اور کل
انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضۂ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلۂ فوقانی یا تحتانی
میں کوئی اُسکا خلاف کرسکے اس اتفاقی خدائی میں جو نہ غصبی ہے نہ خداداد اُسکا
کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں
کیونکہ لا یصدر من الواحد الا الواحد کی رو سے خود اُسمیں اس کی صلاحیت
نہیں اِس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت
کرے تو وہ کچھ نہیں کرسکتا کیونکہ اُس کو یہ فکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ ہو نہیں تا
اِس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اِس عقل اور نو فلک پر اکتفا
کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ
ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لوازم جدا جدا
ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو
اُن لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اِس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک
اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک
یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے
جیسے حکمت جدیدہ میں مسلّم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب
الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا
کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول
عشرہ کے عقول احدی و عشرین علت تامہ اُن کے قرار دئے جاتے اور
وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کان کذا کان کذا ہف و ان کان کذا کان کذا ہف

اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الٰہیات کے دلائل
لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لمیہ مفیدہ قطع
کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے
مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الٰہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے
حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجردات عن المادہ کو لازم ذات

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے
رہی یہ بات کہ تقدم مادہ کا اُنپر لازم آیگا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں۔
کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر اُنکا تقدم ضرور ہو
اور ہیولیٰ کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جسطرح قائلین ہیولیٰ کے نزدیک
مجردات وافلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولیٰ کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا
وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشراقین کا مذہب ہے۔
رہا اتصال وانفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف
اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بھی موجود ہوسکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ
خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہوسکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے
کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شئے کافی ہے گو ماہیت اُس کی بالکنہ
معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولیٰ کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اُسکا ادراک
نہیں۔
اور افلاک وسائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ
علل ہی کا باطل ہوگیا تو اُنکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ تخصیص نہیں
اصل منشا ان تمام لغویات کا یہ ہے کہ حکما نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم
کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت
ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقۃ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجود
ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر اُنھوں نے جرارت سے کام لیا اور بے باکی سے
اس دشوار گذار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچاری عقل انسان ضعیف البنیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل
وحکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملالت خیز بنایا کیونکر طے
کرسکے آخر ہر ہر قدم پر ٹھوکریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت میں
گرادیا اگرچہ کہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث
عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس اُسکے
معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا
ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعوی نہیں کرسکتے توضیح
بیان کے لئے یہ مثال کافی ہوسکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے
کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اُس میں
نکلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علحدہ کیجئے اسی طرح
بو حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں
کیا باقی رہگیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علحدہ ہوگئی صرف ہیولی
رہگیا اُس کو بھی علحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکلیہ
معدوم ہوگئی اِن اجزا میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں
پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو
ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود رابطی اُس کا جدا کرنے کے وقت
جاتا رہا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہوجائے ورنہ لازم آئیگا
تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہوسکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزاے تحلیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزا میں غور کیجیے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اُس مرکب لکڑی سے اُن اجزا کو ہم نے علحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجیے جس سے یہ بات صادق آجاے کہ عقل میں ہر ایک جزبسیط اُس کا ممتاز ہے اب غور کیجیے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزا میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجیے یعنی رنگ کو علحدہ کر دیجیے اور اُسکے وجود کو علحدہ اسیطرح بو کو علحدہ کیجیے اور اُسکے وجود کو علحدہ اس تحلیل کے وقت ایک ما بہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزا کا مدار موجودیت ہی ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جسپر یہ بات صادق نہ آے یا کسی پر کم صادق آے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجیے مگر ایسے طور پر کہ اُن علحدہ شدہ اجزا میں سے کوئی اُس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاحجر فی التصور کے لحاظ سے کہدینگے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اسلئے کہ کلام اُس شئی میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر یہ وجود تخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہوگا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُسکا تصور محال ہے

جیسے مادرزاد نابینا۔ اضواؤ و الوان کا اور مادرزاد بہرا اصوات کا تصور نہیں کرسکتا

اِس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہو تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اِس وجہ سے اُسکی تعریف نہیں ہوسکتی اسلئے کہ بسیط ہونے کی وجہ سے حد تو محال ہی ہوگئی۔ رہا رسم وہ مفید کنہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود اُن کا جزو وجودی ہے پھر اگر جزو بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الرای میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر بتدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اِس تحلیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اِس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور رہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسان) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ اَنا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہوچکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو نظر و فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے پھر جسقدر کوئی شی اُس سے دور ہو اُسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال میں تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کے کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اُسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لانیکی

کوئی ضرورت نہیں باوجود اس کے جب اپنے پورے احوال اُسکو معلوم نہ ہوسکے
کیونکر یقین کیا جاسے کہ دوسرے اشیار کے ذاتیات واحوال اُس نے جو بتائی
سب واقعی ہیں۔

اُسکو شرم کرنا چاہیئے کہ جب اپنی ذات وذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذات
وذاتیات بتانے کا دعوی کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن وظاہر نہیں اُس کی
تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُسکو موجود واقعی کہتا ہے
کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی ابصارت
وسماعت اُس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف
وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علی ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اسکے اُس میں کس قدر
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے
نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اُسکو جزئی حقیقی کہتا ہے
کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت کہتا ہے کوئی زائد
علی الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہیئے اعلیٰ درجہ
کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہ معنی ٹھہرائے جائیں
جس کا مس وجہ ادراک ہوجائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اس سے ہو
جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اسکی نظری ہے یا سماعت وابصار

وغیرہ مجرد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسیطرح نفس تعلق
جملہ حواس و عقل کو بداہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اُس سے کسی چیز کی حقیقت کا
معلوم ہونا اور اُس کا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا -
الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اُسکی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اُس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی سینا
کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی
چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا
ہے (یعنی وجود مصدری کو)
یہہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکماء مشائین
جن کے تابع بوعلی سینا ہیں انکا مذہب ہے کہ ہیولیٰ بالفعل نہ بالذات متحیز ہے -
نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اُسمیں
صورت آئیگی وہ موجود ہوگا -
یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولیٰ کا وجود اُس وقت صورت سے
منتزع ہوگا یا نفس ہیولیٰ سے - اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئیگا کہ ایک
امر مباین سے دوسرے مباین کا وجود منتزع ہو - اس لئے کہ ہیولیٰ محل ہے
اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک
ہو جائیں - اور ہیولیٰ سے بھی ہیولیٰ کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولیٰ
نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اُس سے وجود منتزع ہو اس لئے کہ نہ وہ
موجود ہے نہ متحیز نہ متصل - اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولیٰ

سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولیٰ کی وضع تو محسوس نہیں اِس لئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اِس لئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلّم ہے مگر اِس وجود میں ہیولیٰ محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے اِس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولیٰ کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اُس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلّم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشار واقع میں موجود ہو ورنہ وہ اختراعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشار انتزاعی میں خاص قسم کی مناسبت چاہیئے۔ ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اُسکا منشار خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اُس کا منشار خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشار خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشا رہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشار فوقیت سے نکال لیں یا منشار اکل سے جسکو اختراعی کہنا چاہیئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک

جاے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں
انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشا انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشا
پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشا وضع خاص اُس چیز کی جس پر
وہ شخص ہے اور منشا اکل کا منہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجیے کہ
وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لیے بھی خارج میں منشا انتزاع ضرور ہے
ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختراعی ہوں گے پھر اگر منشا انتزاع نفس ماہیت
ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس میں کوئی مناسبت نہ ہوگی اسلیے
کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم
میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل تقابلات
اُس سے مسلوب ہیں قطع نظر اسکے اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری
انسان سے بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں متباین ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی
دو اعتباری متغایروں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متباینوں سے
کیونکر منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور تشخص سے
بھی منتزع نہ ہوگا اس لئے کہ تشخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود
اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئنگی جو نفس ماہیت میں تھیں جب
وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہے
تو سواے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی
مصدری منتزع ہوا کرتے ہیں گو اُس کی حقیقت بسبب کمال نظری ہونے کے
ہم نہ بتلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کر دینا

مفہومات کو علیحدہ تصور کرے۔ یہی اسلئے بعضے امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اُسکی ساتھ ہوتا ہے اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الرای میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض ماہیت ہی ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرالیا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ ظرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹول کر نکالا تھا یعنی اُن موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد ماہیت قرار دی گئی تھی۔

شارح تجرید رح نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہویت شخصیہ مگر عقل اُسکی تفصیل کرکے ماہیت نوعیہ اور تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کرکے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزا غیر محمول ہوں یعنی اجزاے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزا۔ اور جو اجزا محمول ہیں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہی۔ وجہ اُسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شئے ہے وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صور کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منتزع ہوتی ہیں۔

الحاصل اِن تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے
جس کا منشا رخارج میں وہی امر بسیط ہے ۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے
اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جوہر اُس سے
منتزع ہوا۔ خواہ اُس کی تعریف میں موجود لافی موضوع کہو یا بانہ اذا وجد فی الخارج
کان لافی موضوع کہئے ۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر سلبی ہے
جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہوسکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جزء خارجی
ہرگز نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اُس کو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منتزع
ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں اُن سے جوہر مرکب نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا
کہ زید جوہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جوہر سے ہے ۔ وہ جوہر نہیں ہوسکتا
اور اُس حیثیت سے کہ ایک مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ نمو ایک حرکت
خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی
جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے ۔

الحاصل ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اُن سے خارج
میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزا جو ذاتیات ماہیت ہیں مفاہیم انتزاعیہ ہیں جیسے احتیاج
الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا توہم فراغ کی جہت سے متحیز
اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت
رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی
حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود

و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مُغضب فرحان
حزیں وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات
زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو
وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورۂ بالا بھی اسی کے مؤید ہیں
پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور ہے
کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزا ر
حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی
نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک
شئے بنتی ہے وہ اُسی کے اجزا ہیں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ
اُن سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی
فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے
غرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا منشا رخارج میں وجود خاص ہے
بلحاظات مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اُس وجود
خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ بحسب اصطلاح حکمت
مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طول و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ
ان کیفیات سے اُس کا تقوم نہیں اور اسکو اُس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے
باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار حس کے
اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی آکل بالطبع بھی منتزع ہے
اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ آکل

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر آکل بالطبع کو دائمی
نہیں تو بموقع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو آکل بالفعل ہے نہ آکل بالطبع بخلاف
حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اُس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے
کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان
میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے
مثلاً انسان میں نمو تخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے
باوجود اُس کے اسکو ذاتی کہتے ہیں اور رہون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا
مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اسیطرح متغذی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے
ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات وصلاحیت کے ناطق ہے
چاہیئے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علی ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اُس سے منتزع
ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس مُدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اُس سے
منتزع ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جو غیرہ داخل ہوں
تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی
خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزا ممکن دونوں آکل بالطبع مدبر للبدن قرار دیں تو
بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں ویسے ہی یہ بھی ہیں دونوں کا
منشا رخارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس ماہیت مقررہ کا انکار بھی
کیا جائے اس لئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہ ہی اور جب حکما نے

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سی عقلا اُس کے وجود خارجی کے قائل نہیں
اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت
اُسپر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن سے محذوف تشخصات تراش
لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بداہت عقل ہے
بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہو گی حالانکہ کوئی
اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی
کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہو گی شخصی ہی ہو گی کیونکہ
وجود اور تشخص مساوق ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں
سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد
ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اُس کلی کو
دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے تعقل سے
پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج سے نہیں
آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اِس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی صورتیں
بواسطۂ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید مادہ
کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقاً شیخ کی تقریر
نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اِس فعل میں صرف تعقل ذہن ہے جب کلیات
محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیئے کہ غیر محسوس کے
بنانے میں کس قدر دخل ہو گا کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لیے کہ وہ جزئی ہے
تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبدا آثار خاصہ ہے تو یہ مبدا آثار متضادہ وہ
مادی ہے تو یہ مجرد اُس کا تکون بحذف تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت
تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جاوے۔

علیٰ ہذا القیاس صور جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں
جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ نسبت
دونوں میں پیدا ہو جس سے قضیہ معقولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک
میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق آئیگی
اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اُسوقت
کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج میں۔ وجود ذہنی جب
ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو اللاممکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ
ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیے گو ذہن ایسے
موضوعات کے لیے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج
میں ہو نہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول نکلے
اور چونکہ مسلّم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور ذہناً و خارجاً
وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ متصور
ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا متصف ہونا
نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو
اُس کی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے

کہ اوس کو پہلے وجود ثابت ہو لے کیونکہ ثبوت الشی للشی یعنی ثبوت الوجود للماہیۃ مستلزم
ہے۔ اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہی
محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدۂ مسلمہ ٹوٹ گیا
جس کو کل حکمانے مان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت
کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ دونوں حکما کے
مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ
بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اسمیں کلام
نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ یہ مقتضی اس قاعدہ
کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ
باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود
مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد
جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ
فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو
مرتبہ معروض کے بعد ہوگا عقلا کا قول ہے ثبت العرش ثم النقش یعنی ثبت و نقش
جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اسکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض
باقی نہیں رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ
تو ضرور ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد
مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع

کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اُس کا جواب یہ ہے کہ مشائین
کے نزدیک امکان وجودی شے ہے اور اُسی پر بنا اُس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث
مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اُس کو جانے دیجئے احتیاج الی العلل اور وجوب بالغیر کو
لیجئے اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ
ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اِسلئے کہ ہم بالبداہتہ
جانتے ہیں کہ امکان واحتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن اُنکے
عروض کا ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغیر ہے گو
کوئی ذہن نہ پایا جاوے انتہیٰ ملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضیٰ باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان
وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اُس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود
خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ
اُس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و
امکان وغیرہ یہ حیثیات مختلفہ منتزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض
کیفیات خاصہ اور منشاء انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود
ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اُس کا انتزاعی ہونا مقتضی تأخر ہے اور قطع نظر اُس کے
اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عرض ہوگا اور قیام
عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود
ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا

سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور
دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کہیگی کہ خالی زید رہگیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو
نہ چلنا پھرنا اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے
ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہیگی صرف حیوان ناطق باقی رہگیا
کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئیے کہ جیسے وجود حیوان
ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کہیگی کہ
تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے
لوازم اور ہیں اور ماہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے
متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف
لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں
بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر۔ ماہیت کو ؛ اور تقرر اگر نفس ماہیت
ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود متمائز ہوں حالانکہ وجود تشخص سے متعلق ہے
اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ متقرر اور متمائز ہے تو کہئے وہ وجود علمی
ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکما کے
مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ متمائز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا
مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف
ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

غرض زمانۂ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
میں اس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

تقرر ماہیت عین ماہیت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے
دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہوسکتا تو اُس کو
کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کردو یعنی اعتبارات عقلیہ سے
پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں پتا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام
لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکالدو۔
اُس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحت ہوگئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ
تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع
سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا عقل ضرور کہیگی
کہ اب اُس کا ہرگز پتا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اُس
فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحت ہوگیا تو اُس کو وجود
کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو وجود لاحق
نہیں ہوسکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں
وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے
کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط
کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ
اِسی طرح وجود عمرو کا ہوگا جس کے لئے ہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات
ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات وعوارض
مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود
خارج میں نہیں ہوسکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص

وہ سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے
جو دونوں کو شامل ہو اُسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد ادراکات جزئیہ کے جو مفاہیم کلیہ
کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں اُن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور
اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

غرض وجودات خاصہ جنہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے
آپس میں ممتاز ہیں اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام تشخص ہے
اور اسماے شخصیہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں تشخص
وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہوگا خواہ خارج میں ہو یا ذہن
میں ممتاز ہوگا اور مابہ الامتیاز تشخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ
تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر شخص کو مبائن دوسرے کے
کہئے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جاے کہ یہ سب کیفیات وجود ہیں ذات
وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں
مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں
حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اُس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ سے
کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغائر صرف اعتباری ہوا
غرض ہر وجود خاص مستقل اور متاصل ہے نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات
بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا
اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی
سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال ہی بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ ماہتیں کلیات ہیں اور جملہ
ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ ماہتیں ذہن
ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا
گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں
معروض قرار دینا اور منشار انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارض
اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں
منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔
تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ
یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات
ہیں سب منتزع ذہن ہیں اس لئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی
چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی
نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔
کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحیوان الموجود
فی الخارج کا جز حیوان ہے اور جز موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک
امر عرفی پر ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے
تو اُن سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اُس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود
بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا الحیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ
مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے
کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں

کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزُ موجود کا ہے۔ اگر اُس کے معنی یہ لیں کہ مشار الیہ سے
فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلّم ہے۔ جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا
ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ منشا موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں
حاصل یہ کہ انتزاع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی
طبعی کے وجود پر از قبیل مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ دعوی بھی یہی ہے کہ
حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے
اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جزُ ہے موجود ہے۔

شارح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات
خارجیہ ہو گی یا جزُ۔ یا خارج ہو گی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اسوجہ
سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہو گی تو لازم آئیگا کہ کل جزئیات باہم خارج
میں ایک ہوں اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری
جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے
وہ دوسری جزئی کی عین ہو گی حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ
یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں
اُن جزئیات کا جز ہو گی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہو گا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا
وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا
اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہو گا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں
یہی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین
الاستحالہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہوسکتی ورنہ لازم آئیگا کہ امر واحد بالشخص مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہوسکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئے کا مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموع موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموع پر ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اسکا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوئیں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو مکتنف ہوں بحسب استعدادہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہیٰ۔

ملا حسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اس وجہ سے کہ جزء لایتجزیٰ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُس کو

لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہوسکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطال جزء ثابت کیا گیا تھا باطل ہوگیا اس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہوسکتے اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہیٰ۔

یہ دلیل مبطلین جزء کو نہایت آسانی سے ساکت کردیگی اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہوجاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماہیات موجود خاص سے منتزع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحت لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی
یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو
فرد اس جسم کے ہوں گے جو بسبب تشخصات متباینہ کے باہم ممتاز و متباین ہیں اور
دو متباین کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جزء کے اتصال ثابت تھا
ملا حسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال
میں جو اجزا رہے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت
انفصال میں جو اجزا ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائے
حادثہ نفس تشخصات متباینہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو
کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ گیا کہ باقی اجزا جو بعد
انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزا ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ
متباین الحقیقۃ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متباینہ
اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متباین میں اتصال
ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزا
متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہوتا ہے
اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ ان دونوں اجزا میں ذاتاً تباین
ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباینین کا لازم نہ آیا
اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الماہیت ہیں اس لئے کہ وہ
متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات بحتہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ تشخص ہوئے
تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جنکا وجود خارج
میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متفقہ الحقیقہ
نہیں ہو سکتے بلکہ جائز ہے کہ متباین بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ
وغیرہ دوائر متباینہ افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزا
متحد فی الوجود متباین ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے
کہ اُن اجزا کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ منشار انتزاع اُن کا ایک ہے
کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں اور ایک چیز
منشار امور متباینہ کا ہو سکتی ہے جیسے کرہ منشار دوائر متعددہ کا ہے۔
مولانا بحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے
کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات
اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ متقرر
اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو
ممتاز اور متعین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجوب ذاتی ہے
جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئیگا کہ اشخاص واجب
بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو
اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منضم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت سے
جو متکثر ہے بتکثر جعل اور ممتاز ہیں امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جنکا وجود باختلاف
جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں
تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طرح سے

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔
اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی
کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف
بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تعمیم ماہیت خود جعل بسیط
والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور برتقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید مدعا
بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن بھی متصف بوجود ذہنی ہوگی
اس صورت میں وہاں بھی مفادہیت ترکیبیہ موجود ہوگا جسکو جعل مولف والے
اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالتبع جیسے ماہیت خارجیہ
میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقلہ یعنی بغیر خلط وجود کے
ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی رابطی
ہیں ذات ممکن اور اُسکے وجود کے درمیان میں جس کو مفادہیات ترکیبیہ سے
تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں
یا محکی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آلہ ہیں یعنی ماہیت
اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہونیکی
اُن میں صلاحیت نہیں۔ جیسے نسبت تامہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق
ہونیکی صلاحیت اُس میں نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مآل بسیط کی طرف
سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا توجب ہو کہ وہاں ایک ہی

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلط سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لئے ماہیت مختلط واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف ما بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف ما بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کیساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقۃً صیرورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام ماہیت من حیث الصدور عن الجاعل مصحح حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیرورۃ ذات وہاں صادق آئیگی۔ جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیین کا ہے

جواب مصداق حمل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کی طرف ہے عام ازینکہ استناد اس کا من حیث ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ اصل ذات میں اس پر وجود کا حمل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل مستانف نہیں غایۃ الامر یہ ہے

کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالعرض
پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی ظرف میں اُس کے
واقع ہوجانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ
ہو پس جعل اتصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو اتصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف
انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر اتصاف مبدا کے حمل مشتق
کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھیے کہ اگر فلک متصف بفوقیت نہ ہو تو الفلک فوق
کہنا صحیح نہ ہوگا جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے
اور اُس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گو ذات
ہی کی ظرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجعولیت اتصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشا ر اتصاف مجعول ہو۔
اس لئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشا ر
ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے
حکایت کی جاسے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود و اتصاف وغیرہ اس لئے کہ اتصاف
کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شئ متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے
چونکہ مصداق اتصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت
نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہونگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر کو تقرر و قوام و اتصاف میں دخل ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیتہ ہو بلکہ
منشا انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی
اور منضم الی الماہیتہ ہے۔

ساتویں دلیل مجعولیت اتصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر عینی نہ ہو
اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اُس کے ساتھ قائم
کرتا ہے جیسے مُسوّد سواد کو ہود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے
وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعا
ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے
جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اُس کو عارض
کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اسمیں تسلسل لازم آنیکی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل مآل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصیہ کیساتھ ہی
جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصیہ کو جاعل نسبتہ شخصیہ
بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تخلل جعل کا شئے اور نفس شئے میں
لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ
اُس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبتہ
اور اُس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔
یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئیگا۔ اور کوئی نسبتہ اُس میں سے مجعول بالذات ہوگی
اس لئے کہ بنا پر جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اُس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اسکے وجود

اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامر میں وہ نسبت ثابت نہیں
سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اس کا منشا انتزاع ہوگا غرض اس نسبت یعنی مفاد ہیئات
ترکیبیہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو
وجود کے ساتھ ایسے طور پر ملا دیا کہ اگر اس کی تفصیل کریں تو دو جزو حملیہ نکلیں گے
جب نسبت اور اس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی
جس کو نسبت کہیں۔

نویں دلیل جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے
مثلاً جب جعل زید کیساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق
ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا
اب فرض کیجئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اس کے
وجود میں جو نسبت شخصیہ ہے اسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اس کی وجہ سے ماہیت
نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئیگا
جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اس کا بسیط ہوگا یا مرکب
صورت اولیٰ میں مدعا ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے
ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت
اور اس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی
اس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے
جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے
اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت شخصیہ پر ہے۔

یہ جعل بسیط کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سُنیئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مفاد خلط ہوگا نہ ماہیت من حیث ہی۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد خلط ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اُس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جایز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا۔ پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود

محتاج اور اثر جعل بالتبع ہوں غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہوسکتا

دوسری دلیل جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف ہی میں ہوگا

جواب - یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شئی کو بنا دینا بھی جعل ہے

تیسری دلیل جاعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا اور نہ مجعولیت ذاتیہ لازم آئیگی اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہیئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف الماہیۃ بالوجود اثر جعل ہے -

جواب - اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہ ہوا -

اگر کہا جائے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشا انتزاع اسکا امر عینی ہے **تو** جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی منشا انتزاع عینی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہوا - غرض اثر جعل کا ماہیت ہے مگر نہ اس معنیٰ سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل نے سمجھا ہے بلکہ بایں معنی کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعۂ عدم و بطلان ذات سے صفحۂ وجود و تقرر حقیقت میں لایا -

چوتھی دلیل - مطلب جعل بسیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ ثبوت الشئی لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اس کے نفس میں لازم آئیگا جو باطل ہے -

جواب - مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے

پانچویں دلیل جس کو محقق رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی ہے تین مقدمو[illegible]

اس لئے کہ امکان انفکاک ی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں
اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ مواطن نفس الامریہ میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہو اُس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت
سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف ما بالعلل اور ذاتی کی تعریف ما لا علیل کیساتھ
کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ آلہیات میں ثابت ہوا پس
اگر ثبوت اُس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اس لئے ضرور ہے
کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اُسکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورکو مان لیا ہو
پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اس لئے امکان ممکن پر زائد اور اُسکی
ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر سلبی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات
ہو یا بالغیر۔

تو جواب اُس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئے ہے
اور اسی پر مدار اُس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے
اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو
اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا مجعول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور
ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میر باقر داماد نے اُسکی تصریح کی ہے

موضوع کہیں نہ پایا جاے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اس وقت تو سلب الشئ
عن نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کرنیکے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضروری ہے
البتہ حمل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اس لئے
بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس لئے کسی قدر اُسکی تفصیل
بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری انتزاعی
جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا
نام ہے مثلاً کل انسان حیوان او کاتب او حجر بالجہات الثلثہ۔ چونکہ امور انتزاعیہ
کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے اُن کی حقیقت وغیرہ میں
کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے
اور ادراک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور
منشاء انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک
استغناء عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا
مقتضی وجود ہونا باقتضائے تام۔
تیسرا وہ شئے جس کے سبب سے ذات شئے ممتاز ہو جائے ان معانی پر
ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں

مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علمانے وجوب وغیرہ کو منحصر اُسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں ذہن وہاں قضایا بنالیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت اُن میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت وتفصیل کا ہوا وہ انتزاعیات کے قائل ہوگئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوے۔

بحسب تقریر بالا جسطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن میں یہ امور ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشأ کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جارہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہوگا حکمائے یونان عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُسکے

وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ قبل وجود ممتنع اور وجود کے وقت ممکن
ہو جائے جس سے انقلاب شئے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو
حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیئے کہ وجودی ہو اِس لئے کہ اگر عدمی
ہوگا تو معنی اُس کے امکانہ لا ہوں گے اور اُس میں اور لا امکان لہ میں کوئی
فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئیگا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے
پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اِس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن
میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہوگا اِس لئے کہ امکان کسی شئے کا اُس سے
منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا
نام مادہ ہے۔ اگرچہ اِس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اِس سے اتنا تو ضرور ثابت
ہے کہ حکمائے نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمۃ العین
نے شیخ کا استدلال اُس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو
تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لا میں کوئی فرق نہیں اسلئے
کہ اعدام میں تمائز نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شئے ممکن نہیں
صاحب حکمۃ العین نے اِس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ
اور امکانہ لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اِس لئے کہ لا امکان لہ میں
امکان کی بالکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لا میں اثبات کا امکان
عدمی کا ہے۔ منشأ اِس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات
اُس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اِس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف
لا امکان لہ کے وہ سالبہ بسیطہ ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان و حکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجۂ محکی عنہ میں دونوں ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع ضروری نہ ہو سالبہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری لیس موجود اور لاموجود کا سلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کہا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری ممتنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسی کو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر ممتنع میں تاویل کی جائے گی تو عدم ضروری کہا جائے گا۔ اُسمیں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا لاے معدوم۔ اور جب امکان اُس کا معدوم ہوا تو لاامکان لہ ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اُس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا اور لاامکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علیحدہ ہوں

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ شیخ ہرچند اس دلیل سے مادہ ثابت

ناچاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے
نہ استعدادی جو صفت مادی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام
ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے
اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جاسے کہ قوۃ للممکن لا اور لاقوۃ للممکن ایک ہیں
تو بھی و تع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا و لا احتیاج للممکن کے اس لئے کہ احتیاج
ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں - اور شیخ کا مقصود امکان لا
کو لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للممکن بداہۃً مستبعد ہے
اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اس کے کہ
امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے
اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہوسکتا ورنہ عقول کا
بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ
دلیل بعینہٖ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے -

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے
اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو
یا اور کوئی چیز -

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے
پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں
ہوسکتی اس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف
ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجو

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا ممتنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہیٰ۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود اُنکو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وارد نہیں ہوسکتا اِس لئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اگرچہ وجود کا حال ضمناً کسی قدر بحث ماہیت میں معلوم ہوچکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی بحث کی جاوے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلاء اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اِسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق خیرآبادیؒ نے الروض المجود میں لکھا ہے کہ اِس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بمعنی مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور کسی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشا انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اِس لئے منشا انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُسکے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اِس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا ۔

اب ہم مسئلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ ہیں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اِس لئے عقلاء سے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرماویں گے ۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکنہ نہیں ہو سکتا ۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا اِس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اِس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسی طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابی رح نے فصوص میں لکھا ہے

ولا الہویۃ داخلۃ فی ماہیۃ ہذہ الاشیاء ولا ارکان الوجود متقوما لا یستکمل تصور الماہیۃ دونہ ۔

اِس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معرّا ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لا شئے محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شئے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں ۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اِس قابل بھی نہیں کہ اسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شئے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات۔ کمالات۔ مقتضیات۔ اور لوازم کے اٹھا کا موقع ملا۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیئے کہ اُس کو کہاں سے کہاں پہنچایا اور کیسے کیسے ذائقے وجدانیات محسوسات وغیرہ کے چکھائے اسمیں شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہیں مگر ہم اس کے بھی ماموِر ہیں۔ کہ اپنے محسن مجازی کے شکرگزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکرگزار ہم کو ہونا چاہیئے ماہیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر ادنیٰ تامل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ماہیت انسان کے افراد ہیں ہے جس کے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے۔ اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت کالعدم بلکہ منعدم ہے اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدرالدین شیرازی رح نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہوگئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشأ انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشأ انتزاع

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے اِس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اِس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آسکے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جنمیں سے قوی دلیلوں کا ماحصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعیان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اِس امر کا ہے کہ اُسکو وجود ہو اِس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہوگا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اِس لئے اُسکو بھی وجود ہوگا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا۔ چونکہ وجود کا حاصل فی الاعیان ہونا مستلزم اِس محال کو ہے اِسلئے وہ بھی محال ہے۔

اِس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شئے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیاض کو ابیض نہیں کہتے اِس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

اِس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہے نہ معدوم یا لا موجود اور ظاہر ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آسکتا بلکہ وجود صادق آرہا ہے

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنےکی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اُس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو۔ موجود ہے بخلاف اور ماہیتوں کے کہ اون کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے تقدم وتاخر میں لکھا جاتا ہے کہ جب اشیاء زمانیہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السّلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے۔ جیسے آدم علیہ السّلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیاء کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اُس کو واجب کہنا چاہیئے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بنفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ بمقتضائے ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالیٰ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کیطرف محتاج نہ ہو ماہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُنکا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں۔

اُس کو لاحق ہے۔

اِس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہوجائیگا کیونکہ شئے سے مراد مصداق شئی لہ النطق ہے اگر مشتق میں شئے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادہ ضروریہ ہوجائے گا اس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شئی لہ الضحک ہوں اور شئے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضروری ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شئے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہوجائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذا سئل ہل الوجود موجود فالجواب انہ موجود بمعنی ان الوجود حقیقتہ انہ موجود فان الوجود ہو الموجودیۃ اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اس کی یہی وجود ہے کوئی چیز اس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الٰہی کا قول ہے ان النفس وما فوقہا من المفارقات انیات صرفۃ ووجودات محضۃ۔ اس سے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں یہ تعارض کیسا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اُسکی

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر بحسب
نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے
رہا یہ کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے
کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا
حال ابھی معلوم ہوا اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ
قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اسکو ابیض کئے ہے

اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
من حیث ہی ہی میں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جزو ماہیت ہے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے
ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع
میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں ماہیت
احدہما سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے
نہ لابیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ
فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے
جس سے ممکن ہے کہ احدہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج
میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدرالدین شیرازیؒ صدرا شرح ہدایۃ الحکمۃ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق
نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغایرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے۔ یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بحت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اُسکا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

حکماء یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب دیکھنا چاہیئے کہ وہ وجود جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہے۔

امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اس دعوے پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں (۱) ہم بداہۃً اس بات کو جانتے ہیں کہ انتفا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انکار لازم آجائے گا۔ کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز یہ قسمت حاصر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شئے ہے جو مقابل عدم ہے۔

واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہو)۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اِس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئے علی نفسہ لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو مقتضی ہوگا یا عارض نہ ہونے کو مقتضی ہوگا یا دونوں کو مقتضی نہ ہوگا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اِس صورت میں بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا۔ اور اگر مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا اِن دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مُقید ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئےگا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام رح نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت و حدۂ نوعیہ ہے اِس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رح کے اِس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام رح نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

وجود عارض ماہیت نہ ہو تو لازم آسے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات
معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر
باشتراک لفظی ہوگا سو یہ غلطی ہے اور منشا غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے
پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالتشکیک ہوتا ہے
تو گو وہاں اشتراک لفظی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں
مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اُس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا
ہے بلکہ مختلف طور پر اُس کا اطلاق ہوگا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولویۃ
وعدم الاولویۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اُس کا اطلاق
مختلف اشیا پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر
وعرض پر بالاولویۃ و عدم اولویۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ
والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السوا
واقع ہوں یعنی اُس کا اطلاق اُن اشیا پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اُن اشیا کے نہ عین ماہیت
ہوں گے نہ جزو ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق
مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی
مگر اِن دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اِس لئے کہ اِن دونوں بیاضوں میں
فرق بین ہے اسوجہ سے بیاض ان دونوں کی نہ ماہیت ہوگی نہ جزو ماہیت بلکہ ان دونوں کی لازمی خارجی ہے اِسلئے
کہ الوان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں
جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ اُن کے اسما بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے
مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور اُن سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ
ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو اُن جزئیات متقابلہ
میں ہے۔

تشکیک تو جب ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق
آجاتا حالانکہ اُس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں
مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اُس کا منشا یہ ہے کہ عقل بید و برف
سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض
برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ
یہ صفت اُس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اُس سے کوئی
تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ ہیں جیسے
کہ لوازم ہر ایک کے جداگانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض
ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے
اور نیز ہر ایک مرتبہ شدۃ کا علحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض
ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد
بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سہ چند بیاض عاج ہو اُسکے افراد بھی بکثرت
ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو باہم
متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ
ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جداگانہ
ہے اور شدۃ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اس لئے

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اس سے اتنا تو معلوم ہو گیا ہے۔ کہ جب وجود سے مراد مابہ الوجودیۃ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دیگا۔ کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سراسر قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جوہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں یہ بات مبرہن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقۃ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جوہر وہ عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منتزع ہو اور اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا منشاء انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہوگا یہ نہیں ہو سکتا

کہ ایک کا منشائے انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشا مثلاً ہیئت قعود یا حرارت پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا منشا انتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امامؒ نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اس کے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونے کی وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ بنے گا کہ جو معلول نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں اور جب معلول نہ ہوا تو بعینہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور تو معلوم

ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں ۔

اسی مقام میں مرزا جان رح نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذاتہ ۔ اور موجودیت اُس کی بنفسہ ہے ۔ اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور مشمس متعدد

اس مقام میں علامہ سید شریف رح نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اُس کے اگر مجرد ہوں تو لازم آئیگا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہوسکتا جسکا اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطو ہوسکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرد اسکے لئے واجب ہوگا یا لاتجرد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہونگے اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد ہوتا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل مسبع کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گھیرے ہوئے ہوں اور اسکے وجود میں شک ہوتا ہے

اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شئے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا بتجرد واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہیٰ۔

صدر الدین شیرازی رح نے اسفار میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اُسکو کلیت عارض ہے اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور بدیہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ ہیں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفارقی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہوسکتا ہے۔ کہ مشائین جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ اِن امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا حمل جوہر کا جسم پر یا اسکے

دونوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اِس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو اِس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے تقرر ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اِس مرتبہ میں ہو سکے انتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہوگا یا وجود کو۔ پہلے اِس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ عدم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اِس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قابلیت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الٰہی میں وہ ضرور تھی مگر اِس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الٰہی سے نکل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الٰہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

عرض سے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسی ہیولیٰ و صورت
یا ماہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اِس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے
[illegible] وجود سب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معروض کے لیے ہونا چاہیئے
اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں
[illegible] یہ وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے
لوازم [illegible] وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اُن میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ
[illegible] اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل
اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو سرسری
[illegible] خیال میں آسکے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔
(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع
یعنی ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اُس کی محتاج ہے۔
(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اُسکے
[illegible] موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت
سے [illegible] معلوم ہوا۔
(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات
میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لیے
وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علے نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے چنانچہ
شیخ رئیس نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازی نے اسفار
اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجودہا فی موضوعاتہا سوی ان

العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفاً لہا لحاجتہا الی الوجود حتی ن موجودۃ واستغنا
الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی
ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود
موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذالک الغیر۔ یعنی چونکہ کل
اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اِس لئے اُن کا وجود فی انفسہا اُنکا موضوعات
ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اِسلئے اُسکی نسبت کہنا
کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ
اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض
میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ
خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون الشئے للشی صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للجسم
اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الماہیۃ ہے نہ کون الوجود للماہیۃ
کما مر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
کہ وجود ماہیت کا سبب اور اُسپر مقدم ہے کسطرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا

صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ شائین کے نزدیک وجود عارض

ہے اور عارض کے لئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود
میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی
کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے
تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہوجاتا ہے
اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشی للشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت
مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا بحر العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت
مثبت لہ کی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس
اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہوسکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں ایک
یہ کہ اس وجود کے قیام کی حکایت لیجائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک
فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہوگا۔
مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود
ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورت ہی کا نام
وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے
اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدلکر فرع فعلیہ
مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہوسکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے
نہ فرع فعلیہ مثبت لہ اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اعراض کا مماثل نہیں ہو سکتا

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جوہر کے درجہ کو بھی نہیں پہونچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولی واقدم ہے۔ اور بعض میں برخلاف اس کے سو وہ ہماری غرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالی آیندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جسکا اطلاق افراد پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی ماہیات متباین ہیں بلکہ اسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی بالوجود یہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول الآن انہ وان لم یکون الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول مایکون للماہیۃ التی ہی الجوہر ثم یکون لما بعدہ واذ ہو معنی واحد علی النحو الذی اومأنا الیہ فتلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل ولذلک یکون لہ علم واحد یتکفل بہ کما ان لجمیع ماہو صحی علما واحدا یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) ماہیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہی کما قال الشیخ فی الشفاء ان الموضوع نعنی بہ ما صار بنفسہ و نوعیتہ قائما ثم

صار سبباً لان یتقوم بہ شئ فیہ لیس کجزء منہ وقال ایضاً وکان الموضوع مایکون فیہ الشئ ولیس کجزء منہ وہو فی المحل لیس کشئ حصل فی شئ ذالک الشئ قائم بالفعل نوعاً

ثم یقیم الحال فیہ بل ہذا المحل جعلناہ انما یتم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل او یصیر لہ نوعیتہ باجتماع اشیاء جملتہا یکون ذالک النوع انتہی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہوسکتی ہے جسمیں وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کرسکے۔

(۱۰) جعل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور ہیں اور لوازم وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہوسکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہوگا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ جوہر ہو باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہوسکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت

قبل اقتران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو اُن دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

الحاصل دلائل مذکورۂ بالا اور قیاس اقترانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے۔

اب ماہیت کو دیکھنا چاہیئے کہ اُسپر جوہریت صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اُسکو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اُسکا موضوع ہو تو بیموقع نہ ہوگا اس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُنکا موضوع میں ہونا ہی اُنکا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُسکا موضوع میں ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں۔

(۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کیطرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہنے میں کیا تامل خصوصاً ایسی حالت میں
کہ وجود کا جوہر ہونا بدلائل ثابت ہے -

رہی یہ بات کہ تقلید حکمائی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے
مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں -

سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکما لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل
ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکۃ الآراء ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کرلینا مناسب ہوگا

حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند
دلیلیں قائم کی ہیں -

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل
کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب سے لازم
آئیگا جو محال ہے - اور اگر اُس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا
اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہے اور صدور
کثیر کا واحد سے ممکن نہیں - اور صرف ہیولیٰ یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی
کیونکہ اُن دونوں میں تلازم فی الوجود ہے - پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ
فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل - اور اگر صورت معلول
اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کر
سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا - اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے
نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت
کا صدور ثابت ہوگا - اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا

جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ ہیولیٰ نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو بخوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اسوقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اسوقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اسپر اُنہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل اُن کی دانست میں بہت صحیح اور مُسکت ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں غرض مسئلہ مذکورہ پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کیں۔

ایک وہ جو بہمنیار کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اُس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اُس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اسوقت یہ صادق ہو کہ (آ) صادر نہ ہوا اور جب دو

عدمِ صدورِ (ا) کا ایک جہت سے ہے اِسلئے کہ کلام اُس واحدِ حقیقی میں ہے کہ جہاں بالکل تعددِ جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدورِ (ا) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدمِ صدورِ (آ) ہے کیونکہ شرطِ تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اِس لئے کہ صدورِ (ب) و صدورِ (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صَدَرَ (آ) ولم یصدر (ا) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کیجاتی ہے کہ اگر واحدِ حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہ ہوگا اِسلئے کہ علت کو معلولِ معین کیساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کیساتھ نہیں ہوتی ورنہ اِسی معلول کو اقتضا کرنیکی کوئی وجہِ اولویت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (ا) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحدِ حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب نہ ہوا الغرض واحدِ حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئیگا

جواب اسکا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلولِ معین کیساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کیساتھ نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کیساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیساتھ اُسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک نہیں ہوجائیں
اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آئیگا نہ حقائق۔ اس صورت میں تعداد اُن کی
بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسیطہ بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اُن سب کے
وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر
ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا
کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم
آئیگا یعنی عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور
عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا عدم کہ
ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں
نکل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے مزعفر میں حلاوت اور عدم حلاوت
دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا
پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا
ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اُس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر
ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (ا) صادر
ہو تو لیس آ صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

تکثر معلول مستلزم تکثر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدت فاعل مستلزم وحدت معلول ہوگی
جواب اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیط سے ایک بھی صادر نہ ہو
اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا مغایر ہوگا مفہوم ذات سے
بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیط میں کوئی لحاظ
نہیں تو یہاں بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے
ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کئی چیزوں کا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف
آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا
حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع وذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم
کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب وآتش پر استدلال کیا جاتا ہے
جواب جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ
آب وآتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے
کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف
دیکھتے تو ممکن نہ تھا کہ انسے اختلاف وتعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا
حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں۔ مگر موثر ان کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔
اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف
یا تسلسل لازم آئیگا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدریت
(آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا
ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو اُسکی ترکیب لازم آگئی حالانکہ
وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جسطرح (آ) اور (ب) کا

مصدریتہا انکی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں ورنہ بذاتہ (آ) اور (ب) کا مصدر نہ ہوتا پھر اُن مصدریتوں میں کلام کیا جائیگا کہ مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُسمیں سے ایک داخل ہو تو ترکیب لازم آئیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر اُن مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آئیگا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اسواسطے کہ محتاج موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جسکا وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدریتہ کی مصدریتہ کا وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آسے اور اگر تسلیم بھی کیا جاے تو کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ممتنع نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجبہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہئیے کہ اُسکے غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولی نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصدر میں مصدر کو قبل صدور کے صادر کیساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریت کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اُس کا ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سواے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورتیں کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہئیے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغائر ہو اگرچہ بالاعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر وہ علتیں مرتب ہوں اس صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضوح کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کی جائے تو رد وقدح کی اسمیں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کیساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ ان کے غیر کیساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اس سے صادر ہو جائیں اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدا حقیقی نفس الامر میں سلوب کثیرہ کے ساتھ متصف ہو تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیا کیساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں کوئی استبعاد نہیں اور اسکا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے

حکما نے اس تنزیہ میں اسقدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذات وصفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کی ادراک میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیاء کے لئے منشا انکشاف ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفی صفات پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل وقابل ہونیکا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالۂ قابلیت وفاعلیت ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ در اصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ منشأ فعل وقبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بحسب شرائط وآلہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول ومقبول کی نسبت نفس ذات کیطرف امکانی ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل وقبول بھی دو حیثیتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول نہیں ہوسکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقییدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقییدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہوسکتی اس تقدیر پر ذات میں تکثر آگیا جیسے تقتضائے حیثیت تقییدی ہے اور یہ تکثر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انفعال ہے اور فاعلیت کے لوازم سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل وفاعل کے معنوں میں تغائر لازم آگیا اس صورت میں اجتماع متنافیین یعنی وجوب وامکان ایک جہت سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو اُس کا موجب مقبول ہونا ممتنع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات ہے

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔ یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب ہے واجب ہے اسلئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آئیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر توجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الٰہی ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورتمیں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات محال توجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا مغائر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آئیگا۔ اسلئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا اور اس صورتمیں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئیگا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالایجاب ہو تو ثابت ہوگا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورتمیں جائز ہے کہ بعض معلولات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کیطرف

محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود انکا بالاختیار رہا نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہرا
موہم تعدد وجباء ہے لیکن اگر غور کیا جاوے تو وہ لازم نہیں آتا اسلیے کہ محققین تصریح
کرتے ہیں کہ لوازم محتاج جعل مستانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں
ہو سکتا اسلیے کہ قبل جعل خود اسکو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کرسکے جب لوازم
کسیطرح مجعول نہ ہو سکے تو چاہیے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اسکی
یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہٖ مجعولیت لازم ہے گو جعل مستانف نہیں اس سے ظاہر ہے
کہ وجود لازم کے لیے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری
بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج
نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات آلہیہ لوازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لوازم کسی کے
مجعول نہ ہوں تو واجب کے لوازم کیونکر مجعول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب
صفات وغیر صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
عاری رہنا نقصان ہے اسلیے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب
غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اسوجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب
وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرنے یہ بات
ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ افاضۂ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہیے کہ وہ بھی مثل صفات
لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

حقیقت آلہیہ مرکب ہوگی ذات وصفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلیے۔ اسکا محتاج ہوتا ہے

جواب۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت آلہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ منجملہ اوصاف الٰہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی۔ اسلئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہوگی جس سے تعدد آلہہ لازم آتا ہے۔

جواب۔ اخص صفات آلہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بہ تبعیت موصوف حیز میں ہو۔ حالانکہ تحیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تحیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مواقف میں لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں انکو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات وصفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اسکے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل مخدوش ہوگئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوگئیں اور وہ متمسک (کہ واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر لا یصدر من الواحد الا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہوگئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہو نے پر قائم کی گئی تھی حکما اسبات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی

بالاختیار نہیں بلکہ اُسکا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ اُنکا دعوے ہے کہ واجب سے کوئی چیز
بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی۔ اِس دعوے پر اُنہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو دو خرابیوں سے
ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سدباب اثبات صانع اسلئے کہ اگر دو مقدور فرض کیے جائیں
جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور اُن میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق
ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو
اُسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج نہ
ہو تو اثبات صانع کا سدباب ہو جائیگا اسلئے کہ اُسکا مبنیٰ صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا
مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا پھر جب کسی صورت میں مرجح
کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمے غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتساویین کیساتھ
اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھدی جائیں
تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا حالانکہ اُس خاص روٹی کو اختیار کرنیکی کوئی
وجہ نہیں سوائے اسکے کہ نفس ارادہ اُسی سے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں
روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ اُنمیں سے کسی ایک کو
لینے میں تکلف نہ ہو اسیطرح بھاگنے والے کے روبرو دو راستے ایک قسم کے پیش آجائیں
تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا۔ وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔

اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ متعدد مرجح کی طرف محتاج نہ ہونیسے

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خودبخود موجود ہوجاوے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہوسکے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اُن متعددوں سے ایک کو ترجیح دیدی۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اُنکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتساوین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئیگا جس سے سدباب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی اُن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اُسکا کسی ایک کے ساتھ لذاتہ ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہوسکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب ہم اُس شق کو اختیار کرتے ہیں جسمیں نسبت ارادہ کی اُن دونوں کے ساتھ علی السویہ ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتساوین بلا مرجح لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتساوین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا کیونکہ مرجح یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادۂ فاعل اُس کا مرجح ہے۔ لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اُسکے لئے کوئی مرجح نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

جواب تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ اُسکا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے

ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جسکا استحالہ قابل تسلیم نہیں

سوال تعلق ارادہ احد الضدین کیساتھ مرید کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرید کی اسمیں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو طریق سے وہ خارج نہیں ہوسکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید کی ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب۔ تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ تو جب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ پھر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونیکی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہرچند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اس سے بھی متعلق ہے اسلئے اس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً و بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شی کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اسوقت ایجاب کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسیطرح مختار ارادہ کیساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آنے کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائیگا۔ جو بدیہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کیساتھ اگر ازلی ہو تو چاہیئے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تام علت سے تخلف نہیں ہوسکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق اس کیساتھ ازلی ہے یا حادث اگر ازلی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

ہو تو اُس میں وہی کلام ہوگا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئیگا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجادِ عالم کیساتھ ازل میں اس طور سے متعلق ہو کہ وقت خاص میں اُسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمۂ ثانیہ اسوجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کیساتھ متعلق ہوئی ہوں چنانچہ کسی قدر تقریر بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ مستجمع اُن تمام امور کو ہو جنکو صدور اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہوگا۔ اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر مجمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممتنع ہوگا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے ممتنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہا اور موجب بنجائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اِسوجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اُسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی۔ دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اُس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کیساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہیں ہوسکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اُس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

جواب عدم مقدور ہونے کے یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر

چاہیئے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اُسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے
یعنی اگر اُس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدوریت عدم اِن معنی سے محال نہیں
ہاں اگر یہ معنی لئے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ ماخن فیہ میں
لازم نہیں آتا ۔

پانچویں دلیل ۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اُس کا نہ
بنانے سے اُسکے حق میں اولیٰ ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولیٰ ہو تو استکمال بالغیر لازم آئیگا اور اگر
اولیٰ نہ ہو تو بنانا عبث ہوگا اور واجب میں یہ دونوں امر محال ہیں ۔

جواب ۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں ۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل
اولیٰ ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جسکی تکمیل اُس فعل سے ہوتی
ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے ۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے
مناسب وہ فعل ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا ۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولیٰ نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور
عبث کی نفی کے واسطے یہ کیوں نہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولیٰ ہے یا بہ نسبت غیر کے
اولیٰ ہے ۔ اور اگر عبث اسیکا نام ہے کہ فاعل کو اُس سے کوئی نفع نہیں تو اُس قسم کا فعل
عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا

چھٹی دلیل ۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم آئیگا ممتنع کا
ممکن ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا ۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن اگر ممتنع ہو
پھر ممکن ہوگیا ہو تو وہ امر اول ہے ۔ اور اگر ممکن تھا اور اُسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے
اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور استناد قادر کیطرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازلی ہونے کے

قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب - ملازمۂ ثانیہ ممنوع ہے اِس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اُسکا ازل میں بنظر وصف استناد الی القادر ممتنع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لذاتہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے ممتنع اس صورتمیں ازلی کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اُس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی - اور اسکا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں -

ساتویں دلیل - اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا ممتنع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل میں اُسکے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممتنع الوقوع ہوگا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہوگا اِسلئے کہ واجب اور ممتنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اُس کا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممتنع کا فعل جائز نہیں۔

جواب - واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اُسکا وقوع ہوگا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اُسکا مثبت ہے -

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اسکا استیفا منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہوسکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعضے مسائل میں بھی کسیقدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہے کہ اِس میں غور و تدبر سے کام لیں -

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردۂ شبکیہ پر الٹی سرنگوں تصویر کھنچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اسمیں

(۳) انگشتری کو اگر آنکھ کے پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔

(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں۔

(۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔

(۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کھینچیں اور سریع حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شعبدہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں۔

(۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجیے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کواکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جدہر ہم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل و عریض اور ٹیڑھا آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلاے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں۔ اور ان کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چیختا ہے

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشہ کو اگر باریک پیسیں تو رنگ اسکا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ اُس شیشہ کا ہے نہ اُس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اُس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہ ہوئی جو اُس مقام کو ممتاز کردے۔

(۲۱) ہالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح کے سے بھی اُسمیں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلاف واقع ہے

(۲۲) ظلمت ایک شئ وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے بنفسہ قائم نہیں ہوسکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے اُنیس کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ اُن کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدھے کو الٹا اور الٹے کو
سیدھا دیکھنا یہ سب حس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اُسکے اسباب ہوں گے مگر نفس حس کی غلطی
میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا
خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امر اول نفس حس سے متعلق ہے جسمیں جاہل اور حکیم دونوں
شریک ہیں اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جسکو صرف عقلا سمجھ سکتے ہیں اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے
جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا
ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلا کے اُسکو کوئی نہیں جانسکتا
بلکہ عقلا بھی اُسمیں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسطرح
ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلا کا
کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت
جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود حس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ حس قابل اعتبار نہیں
یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہو اُس سے اُس کام کا
وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے حس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا ہے
تو اُس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کیوجہ سے ہم کسی امر کو حس کی
غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اُسمقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں
حس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
شعلہ جوالہ جو بشکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جزء ہے اگر کوئی محسوس
ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اس

شعلہ کا علم ہمیں حس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

علیٰ ہذا القیاس امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم حس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی حس سے استدلال کرکے اس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اس خبر کی وجہ سے حس کو غلط کہنے پر مجبور ہونگے

اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ (کمرے میں باریک سوراخ سے جا نیوالا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنیکے قائل ہوگئے اور اسکی کچھ پروا نہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بداہتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی حس کے قائل ہونے پر مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہوسکتا اسلئے کہ بہت ہوگا تو صرف آنکھ پر الٹی تصویر کھینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھینچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہ کس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کھینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے اور حس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اسکی عکسی صورت دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئے کے دیکھنے میں کوئی تامل نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعوے تو کوئی کرہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے غرض باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جنمیں سے تھوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور حس کی غلطی کے قائل ہو گئے
اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں حس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ خبر انکو
حس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا
تو اب کوئی دوربین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اس وجہ سے انکا وجود
نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اُسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اُسکے
موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دوربین اگر دس بیس کوس کی کسی چیز کو بڑی
کر کے بتلادے تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں
کی مسافت پانسو برس کی راہ ہے اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دوربین سے ثابت کرنا
چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہو گا کیونکہ ہمارے پاس دوربین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح
بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس حس میں غلطی اس قدر ہے کہ بحسب رائے حکمت جدیدہ
سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کریگا
قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ کہ
اگر بالفرض دوربین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت
نہ ہو تو دوربین اس موقع میں کیا کام کر سکے الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکلسکتے ہیں
جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے
میں قائم کئے جاتے ہیں جب اُن لوگوں نے بداہت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر
محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی حس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دوربین کی غلطی
کو مان لیں تو کونسی قباحت ہو گی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعضے مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دوربینوں نے

اس قدر کیوں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائیے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھیے سنگ مقناطیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر ہیں پھر کیا ہر پتھر سے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر اسکو قیاس کر کے اُسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل والماس وغیرہ بھی پتھر ہیں پھر انکو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر قیاس کر کے انکی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لجالو کو نہ دیکھا ہوا شخص اُسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کر کے اُن کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائیگا۔

جگنو کا چمکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا ہاتی گھوڑا لومڑی وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اُن مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہو سکتا ہے یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزارہا چیزیں ایسی نکلینگی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہونگی۔

اِس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ باد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے استدلال

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکماے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو تموج ہوتا ہے اُسپر انہوں نے یہ راے قائم کی کہ ہر تموج کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلائے جائیں کہ بکثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور ابخروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہے اور حرکت بھی ثابت ہوسکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجمد ہوکر اور کبھی خاکستر ہوکر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت باد وہواے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والوں کو اُن کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدید لذیذ نئی تراش وخراش کی فکر میں ہوے دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جاے تو اُسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جاے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی ہے منشا اسکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہوکر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کرکے باہر نکل جاتی ہے پھر اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہوکر اوپر مائل ہونیکی ایک نظیر بھی بسہولت ملتی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جاے اور اُسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لیجاویں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جزئیات پر قیاس کرکے انہوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہواے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہوکر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کرکے نیچے آتی ہے اسی ہواے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد ہے۔

اِس میں شبہ نہیں کہ اِس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اِس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا ئے طوفانی دو دو چار چار مہینے مختلف مقامات دریا میں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو حاتی ہو گی۔ گھر میں بیٹھکر تصورات کو بڑھانیکے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفانی صدمے اُٹھا چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ انکو یہ بات معلوم ہے کہ اُسوقت سوائے خدا تعالیٰ کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کرنیکے کچھ نہیں سوجتا مسلمان کافر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جسکے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخئیل ہو گی جو خصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اسقدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اسمیں کیا قباحت دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکما بھی اُسکو خدا تعالیٰ پر محول کر دیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابر زور حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شی متحرک ہوا

اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں
کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں

اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ :-

یہ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے
کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑیں جیسے
حکمت جدیدہ میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہوگا پھر
جس صورتیں کہ وہ ہوا گرم ہوکر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنے کے لئے آوے
ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہوکر صعود کرنا چاہے
تو چاہئے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر اُنکے متصل اجزا اور یہ حرکت
بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بھرنے کے
واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں متشابہ
ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہوجا۔ اسیطرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی حرکت
متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آندھی یا طوفان کسی مقام خاص
میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے
کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہوجاتا ہے
تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب
کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے
اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہرحال اسمیں کوئی شک نہیں کہ دونوں
منطقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہوسکے

چنانچہ پچیس سال تک وہ ہاتی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب
اُس دروازے کی طرف فوجدار اُسکو لیجاتا تو کراکے بھاگتا آخر مجبور ہوکر دوسرے دروازے
سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اُس ہاتی نے کاٹنے والیکو قرینہ سے ٹھہرالیا تھا
ویسا ہی محرک ہوا یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جارہا ہے اور منشا اُسکا یہاں وہی ہے
کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام جز کے کل پر جاری
کئے جارہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہوا ئے کرۂ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ
جزو پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو متغایروں
میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے چند بالوں کی رسی اگر بنائی
جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جزو میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔
یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر
قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں
جزئیاں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں ہلکی
بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر
قیاس جمادیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسیطرح اہل
حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعضے خیالات کو پورا
کرنے کے لئے اُسپر قیاس کرکے زمین کی کشش کے قائل ہوگئے۔ اور اُسپر
ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اِس مسئلہ میں

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و اثقال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسیوجہ سے
پتھر نیچے آتا ہے۔ پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کرسکتا جائز ہے کہ ثقل
کی وجہ سے نیچے آتا ہو۔ جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل
ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرۂ ہوا کا وزن اسپر ہے چنانچہ
مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے
اور ہر آدمی پر تین سو ننانوے من وزن ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے
دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف
مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانیکی کوئی وجہ نہیں۔ جب انکے
اعتراف سے ایک وزن دار چیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے
وزن دار چیزوں کا بھی یہی حال ہوگا اسلئے کہ نفس وزندار ہونے میں دونوں برابر ہیں
اگر کہا جائے کہ ہوا کا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
ہے تو اُسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
کھینچیگی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
کی ہوا کو دابے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہیگی جب تک کوئی سبب قوی
نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنا لیتی ہے چنانچہ اسکا مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی
ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
متخلخل ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئیگا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہو اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اُس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا اور پر معلوم ہوا غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتی ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اُسکے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنے کی صورتیں ضرور ہے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دابنے والی چیز رکھیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرۂ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہئے کہ ابر اور پرندے وغیرہ جو ہوا میں ایک لمحہ نہ ٹھہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً انکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تعشق ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اُس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین میں ہو تو چاہئے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیں حالانکہ کوئی زمین پر رہنے والا ایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جاوے کہ کسی سن کا پتھر اوپر پھینکیں اور وہ دس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے پھیر لاویگی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اُس جسم کی جس کا وزن کھینچنے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اسکو کھینچ لے مگر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کرسکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسیطرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کیجاتی ہے اُن ترازوؤں سے جو اس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہوگیا اسوقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اُس پھینکنے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہوسکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اُس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُس کیساتھ مقاومت کر رہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اِس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اُس جسم کے روکنے کا مدار نہ تھا بلکہ

قوت جسمانی اُس جسم کی رہی اُسکی مددگار تھی باوجود اسکے کہ اُن دونوں قوتوں یعنی قاسر کی قوت
غالب ہوگئی۔ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے نام تھی قوت
قاسر کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا
اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اُس پتھر کے سکون کے بعد کشش زمین کے
قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اُس کا قائل نہیں ہوسکتا یہاں
وہ قول صادق آتا ہے صلبت علی الاسد ولبت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی
ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل
جو جسم علیحدہ ہو اُسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اِس صورت میں چاہئے کہ ہوا کا
کوئی جز حرکت نہ کرسکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے
حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کرہ کی ہوا گرم ہونیکی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جسکا تجربہ چراغ
کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی کشش
اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پُرزور
کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے۔
ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے
اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا متصل ہے
اُسپر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کے ساتھ
متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے
بعیدۂ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے
الحاصل اہل انصاف گر تجرید ذہن کرکے اِن دلائل کی طرف توجہ کریں۔

تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ
کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بحکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل نہیں اور
جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اُس کا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ
ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور
بذریعہ ایرپمپ دوسرے طرف سے ہوا اُسمیں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے
سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا دابتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے
اور ثابت کون چیز کیجا رہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ
مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف
ایرپمپ ہے اودھر یا اُس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا
ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے
اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اسوجہ سے
دابنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متمکن ہوا کہ نظر کو
کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اِس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے
نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی میں کشش ہوتی
ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول
کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

شریک کرنا خلاف بداہت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پھر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تہ آب میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو پھیر پھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفس ہوا میں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اسکو پھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تہ کو پہونچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے مقید میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اسکے قابو سے نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین میں کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بالطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی پر زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اسکا نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سوائے اسکے کہ مشک اسکو احاطہ کئے ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ

اُس حرکت میں کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اُس حر[illegible] کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اُسمیں ہوا
نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں میلان نہ ہوتا تو مجموعہ
کا حرکت کرنا صحیح نہ ہوسکتا اِس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو
ہوائے داخلی کو دخل ہے۔ اور اِس سے یہ امر مبرہن ہوگیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب
حرکت کرتی ہے اِسیوجہ سے پتھر قعر آب میں جب پہونچتا ہے تو وہ ہوا جو اُسکے ساتھ
ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجیے کہ جب جزو ہوا
کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اُسکا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہوسکے گا۔
یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں
اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے
اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کردیتی ہے اِس سے معلوم
ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُسکے
ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر آگئی تو جہاں ہوا اپنی حیز طبعی میں
رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اِس سے
ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہوسکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ
اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسلئے کہ مشک کی
ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا۔ اُسمیں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود
پانی کا اُسپر ہو سب کو دفع کرکے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اُسکو دابتا تو ہزار من کے
وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کرسکتی اِس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں
حالانکہ ثقل اُس کا محسوس ہے۔ جب پانی اپنی حیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دابتا

تو ہوا کا دابنا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اُس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین
باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی حیز میں وہ بھی نہیں دابتی دیکھ لیجئے کوئلے
وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کئی میل زمین اندر سے خالی کیجاتی ہے جس کا
سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہوکر اُس ہوا وغیرہ
کو جو وہاں ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا اُس سقف کا محال تھا۔

اِس مقام میں ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ جسطرح اُس زمین سے
بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے
بعض اجزائے ہوا کو بذریعۂ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں
لِم اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیز طبعی میں رہتا ہے اُسکے اجزا
باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اُن اجزا میں باہم ہوتی ہے جسکی
وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کھینچے ہوئے اور [illegible]
ہوتے ہیں۔

اِس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہئے
کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہوجائے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الٰہی
مقتضی اسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اِسلئے عالم اسباب میں اُس کے
روک کے واسطے کرۂ زمہریر وغیرہ اشیا لگا دئے گئے ہیں جن میں بعض کا ہمیں
علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اُس کا حیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اُسکا مائل

علاوہ ہے مگر مجموع حیز طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مشیت ایزدی نے اسکو ایک تہ و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملیگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کواکب کیوں گردش میں پڑے ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکے ہزارہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال شرعاً جائز ہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالے فرماتا ہے لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کر لیا جائے تو اُس مذکورہ بالا کا حال ہو جائیگا کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کو کاٹنے کو خیال میں جما رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیئے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اُسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیز ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر ۲۵۰ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا۔ اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی وغیرہ کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اُس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

سینکڑوں من کا وزن ہوا اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کر سکتا۔

اور اگر کہا جاے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جایگا یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چبھونے سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا کا ملنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایرمپ سے جب ہوا کھنچی جاتی ہے تو ہوا کیساتھ پوست بھی کھنچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اسمیں دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شئی ہے کہ جہاں تھوڑی بھی گنجایش مل جاے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجاے تو قریب قریب کی ہوا اس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپمپ سے
خالی کیجاے اور اُسپر ہاتھ رکھا جاے تو اُسکے بھر نیکے واسطے مسامات میں بھری
ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اُسوقت
تک جاری رہیگا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہوجاے اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے
جیسے کنویں کا پانی خالی کرلیا جاے تو سوت جاری ہوجاتے ہیں اور جبتک پانی حد معین
تک پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ اُن سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا
الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جاے تو اُسی ہوا پر کہ
جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علحدہ
نفس پوست پر ہے اوسپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑسکتا اسلئے کہ نفس پوست
اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع
ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو بازو کی طرف ہوگی
جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہیں سکتا۔
شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جسمیں مسامات نہ ہوں تو
اُسکا۔
جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جسمیں ہوا بھری
ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُسمیں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں
کے سوا بے سوراخ کوئی جاے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوراخ
ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔
الحاصل ہواے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر

ہوگا اور جو خلا ہے شیشہ اور ہوائے خارجی میں حائل ہے اُس پر اثر ہونیکی کوئی وجہ نہیں

اِس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی جسطرح ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسیطرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدے پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر محتبس ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو بلکہ پہاڑوں کو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑجاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا ہے اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ہاتی ہو تو اُسکے صدمہ سے پاش پاش ہوجائے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اوڑاتی ہے اور اس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اِسی وجہ سے کتنا ہی اُسکو نیچے کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہوجاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامتی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں ہوتا اور بلندی پر اُسکا ثقل اور دباؤ کم ہوجاتا ہے اسلئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے ۳۹۴ من کا وزن انسان ہر وقت اٹھائے ہوئے ہے اور اسیوجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یوں دور کیا جاتا ہے کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہیں کبھی یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہوسکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل میں آسکتا ہے کہ ایک سیر کھانیوالا کئی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اٹھانیوالا سینکڑوں من اٹھانیکی عادت کرے بھر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی بڑھی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں من کا بوجھا چلنے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ بچہ بمجرد پیدا ہونیکے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھا بلکہ مر جائے اگر عادت کیوجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہو اسلئے کہ اسمیں رہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح وسالم پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغطہ سے کوئی نکلسکتا ہرگز نہیں جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل اجمالی کے دابنے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے کبھی تو نہ گرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جدہر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے وہ گر نہ سکیگا کیونکہ اگر بوجھا اٹھانیکی عادت ہوگئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

۔ [illegible] وت ہوئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہوجائے۔
اور اپنی قوت کو اُس سے اُٹھالے شاید اِسکا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف کی
قوت اُسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پچھاڑتی ہے مثلاً
مشرق کی طرف اگر جھک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ روکیگا اور مغربی قوت کا
دباؤ گرا دیگا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا چاہیے
اگرچہ اِس جواب سے یہاں تک نجات ہوجائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اسلیئے کہ جب
مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونیکی کوئی
وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہوا
وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاص اسوجہ سے
بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہوگی بلکہ کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ جسکو خلاق
کہتے ہیں اُسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جمتا ہے پھر اُسکے آثار
نمایاں ہوتے ہیں جنمیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے یہی قوت ہے جسکے تصرف سے
تنہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہوجاتے ہیں اسی قوت کی وجہ سے آدمی
پتلی دیوار پر نہیں چلسکتا حالانکہ اوتنی ہی جا سے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔
اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالاحصار پر تجربہ کیجیے
کہ اُسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار
پر چلنا نہیں ہوسکتا۔
اسکو بھی جانے دیجیے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودیے
اور بیچ میں بشکل دیوار باقی رکھیے پھر اُسپر چل کر دیکھیے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جھلی لگادیں اور دوسرے طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جھلی اندر کی جانب دبیگی اسوقت اگر سجائے جھلی کے ہاتھ رکھیں تو اُسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونیکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جھلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دابنا کسی طرح محسوس نہیں صرف اُسکا احتمال ہی احتمال ہے ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھنچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا ابر کھنچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اُسکا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اُسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا او قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آلۂ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جھلی اُس طرف حرکت کرتی ہے اسمیں ہوائے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اُسکے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ دونوں ہاتوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتوں کو رکھکر
ہتیلیوں کو گرم کرنے کے لئے پھونکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کھینچئے صاف معلوم ہوگا
کہ ہتیلیوں کا پوست کھنچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے
گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ جو ہتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے
اگر بالائی ہوا کا دباو ہوتا تو ہاتوں کی پیٹھ پر ہوتا اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جاے تو اہل
انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کردیگئی
ہے ایساہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتیلیوں کا پوست کشش دم سے کھنچتا ہے اسی طرح کشش
اریمپ سے جھلی اور ہاتھ کھنچتا ہے ہواے بالائی کو اسمیں کچھ دخل نہیں غرض
ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق
نہیں۔ اس سے اُس مشاہدہ کا بھی جواب ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف
ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر اریمپ سے ہوا اُن میں کی خالی
کر لیتے ہیں تو انکا علحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُنپر شدت سے ہے
جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اوپر
ہی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اُس میں غور فرماینگے
نکہ سرسری نظر میں لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو بخار نکلتا ہے اگر ہوا اُسکو اوپر نہ کھینچتی تو اُسکا زمین سے
اوپر بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اُسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اِس لئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آ جاتی ہے
اگر کہا جاوے کہ ہوا کی کشش سے پہاڑ اگر اوپر کھنچتا ہے تو چاہیے کہ ہر پہاڑ
بہت اونچا ہو جاوے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہے ویسی ہی
زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے پہاڑ حد معین سے
نہیں بڑھ سکتا اِسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب
زمین کو اِس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اُسکو دور لیجانا چاہتی
ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت
مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جاوے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھینکا جاتا ہے ہوا اُسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین
کی قوت کششی پر پتھر کی قوت غالب آتی اگر کہا جاوے کہ جب ہوا کی کشش سے
پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہیے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اوڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے۔ جیسے وزندار
گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اُسکو اپنی جگہ سے
ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچکر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اوڑتا ہے اگر ہوا اُسکو نہ کھینچتی تو زمین اُسکو کبھی اوڑنے
نہ دیتی۔ اگر کہا جاوے کہ فوارہ کا اوپر اوڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کی
سطح آب کو ہوا دابتی ہے اِس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پاکر نکلتا ہے۔

جواب منبع میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جب بھی فوارہ حد معین
تک اوڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منبع کے سطح آب پر اِس قدر نہیں ہے کہ پانی کو داب سکے

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑانیوالی کوئی چیز نہیں اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسوجہ سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اوڑتے ہیں ورنہ زمین انکو کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑنا اور غبار و دخان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر جذب کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیگی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑا لیجاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچکر سیدھا کردیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا زور کشش کم ہوگا اس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیارومیٹر اس طرح دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لیجائے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایکطرف سے کھلا اور دوسرا بند ہو اسمیں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جاوے ایسے طور پر کہ اسمیں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بھر جائے اسوقت اسکے نیچے انگوٹھا رکھکر ایسے ظرف میں اسکو الٹا دیں کہ اول سے اسمیں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں فقط تیس انچ کا ستون بنائیگا اور باقی پارہ ظرف میں اترجائے گا اس سے ثابت ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

بلکہ اگر نلی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا -

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ
اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اس پارہ اور پانی کا
نہ اترنا اس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوا نلی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز نے ہمیں اسبات کے ماننے پر مجبور
کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اسبات پر مجبور کرتی ہے کہ
پانی اور پارہ کا ظرف میں اترنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم
کرنا چاہیے -

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معین کیا جارہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول
بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جارہا ہے کہ سوائے ہوائے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں
ہے جو اس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو ظرف میں ہیں ان عمودوں کو
روک سکتے ہیں اور انھی کا روکنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی
کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرکے
بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اسوقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت
جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر موہوم چیز کو اس عمود کا سبب قرار دیا

شاید اسکو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے
عمود اس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوتے
جو ظرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے
دام میں وہ آگئے - مگر یہ اس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

اور پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اُتر جانا اُسکے خصوصیات جسمانیہ
سے متعلق ہوسکتا تھا۔

رسالہ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جملہ
سمندروں کا پانی اِس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھار ندیوں کے ذریعہ سے
بہکر سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اُسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی ندیوں کے
ذریعہ سے جاتا ہے اُسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے
خیر اِس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اِس مقام میں معلوم
کرانا منظور ہے کہ کھار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا
پانی اُسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے
سے عمود کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اُس قدر اُٹھا نہیں سکتا
جس قدر پانی اُٹھاتا ہے اِسی وجہ سے جب وزن اُسپر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہوکر متفرق
ہوجاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُسپر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں
چھوڑتا۔ اِس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے
زیادہ ہے ظرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہوگا جسکی وجہ سے
نلی کا پارہ کسی قدر اوتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اُسکا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن
بھی زیادہ تھام سکتا ہے اِسلئے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا
پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

ادنے تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اِسی دلیل سے جو انہوں

نے پیش کیا ہے ثابت [illegible] ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا
میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چھ انچ نہ اُترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اُسکا بھی ہوتا
اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی من کا ہے اُس حساب
سے اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار مائع جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہی
اور اُسکے صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اُسطرف ہٹ جاتا ہے
یہانتک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اُس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہی جیسے پچکاری میں
مشاہد ہے اب سوچئے کہ اگر طرف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ پارا
جو نلی میں بھرا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھ انچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔
اگر ایک ظرف میں پارہ ڈالا جاوے اور اُسکے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی
اُسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کیجاوے اسطور سے کہ کھلا ہوا
طرف اُسکا پارے میں ہو اور بند ہوا ہو اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں
کہ اُس ظرف میں وہ اُتر جاوے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں نکلنے کی
جگہ نہ رہے پھر اُس وزن دار چیز کو اُس ظرف میں اُتار دیں۔ تو وہ پارہ جو ظرف میں
ہے بسبب اُس وزندار چیز کے دباؤ کے اُس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو
بھر دیگا جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے
دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہے تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے
دباؤ کے چھ انچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اِس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا
کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کیجاتی ہے کہ ایک غبارہ کئی ہزار فٹ بلند اُٹھایا گیا

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارومیٹر ۲ + ۱ انچ پر اتر گیا وجہ اسکی یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جارہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوائی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اسکے سکڑنے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارے کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہوگیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ بسبب شدت سردی تھرمامیٹر کا پارا اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے وقت کسی طور سے حرارت اسکو پہونچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہونچ جاتا ہے حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہے برخلاف اسکے وہی لٹکن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی تیز ہوجاتی ہے جب پیتل اور لوہے کا سردی میں سکڑ جانا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تھا اس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہوکر سطح زمین سے علحدہ رہتے ہیں یعنی غبار تشنہ
اوپر رہتا ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں
اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہونچ سکتی
اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اُن اجزاے ارضیہ یعنی غبار کو دابکر سطح زمین
کے برابر کر دیتی اور کبھی اسکو اٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح وشام
غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے
زمین کے اجزا کو اوپر لیجاتی ہے۔ کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا
ممکن نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں۔ بلکہ اوپر کی جانب کو اسکی حرکت ذاتی ہے
مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کیجاتے ہیں جنکا بیان
چنداں مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تامل سے
اُن کا جواب دیسکتا ہے ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنیکی ضرورت اسوجہ سے
ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اسلئے
کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد
یہ دعوے ہوگا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمیع
کواکب میں بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہوجائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی
اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد
ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔
اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماے یونان
کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائیں

تو تمام کواکب اور عالم کا نظام بگڑ جائیگا۔ کیونکہ جب اُنکو کوئی چیز روکنے والی نہو تو اُن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلیئے اُنہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت کیے اس ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کواکب میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جاے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہسکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جمانے میں اُن کو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیوں نہو جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اس قسم کی دقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمینی اٹکل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہونے میں چاہیے اور اُس خوشی میں چونکہ انکا طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اُس کام میں اُنہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ احباب دوستانہ شکایتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود سراپا مکان ہو گئے ہیں ایک روز کہیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے اُن کی کھوپری کو چھت کہا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کھم اور پوست کو دیوار علیٰ ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اُن کے اعضا میں ثابت کیے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اُنکا اُس خانہ فرضی کا ایک جزو ادعائی

افلاک جزئیہ اور تداویر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قرب و بعد تقدم و
تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور اُن آثار کو جانیکے لئے بڑی بڑی محنتیں اُٹھا کر رصد
وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے
اور حکمت اشراقیین کو جو بیشتر سے موجود تھی بیفروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ
نازک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ
لڑکے بھی اس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جسمیں بڑے بڑے عقلائے دقیقہ
شناس حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کرکے بطور کھلونے لڑکوں
کی تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور ایسی کلیں اُسمیں لگائیں کہ ایک بار کو کنجی دیتے ہی
کل کُرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
حرکت کر رہا ہے اور دس بیس کرے اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے
کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے
لئے بھی ایک عمدہ تماشا قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں
منوار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے ساتھ
ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی۔ چاہئے تھا کہ اُن
کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دیجاتی تا کہ نمونہ پورا قائم ہوتا۔ گو اسوقت بھی اختراعی
ہی سمجھا جاتا مگر یہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوتی
اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقناطیس اور لوہے میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت ملسکتا
الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعوے جو کیا
جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اُس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے۔ کہ جو آثار شاہد ہوتے ہیں اُنکے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں اطبا را آثار محسوسہ کو دیکھکر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی و ڈاکٹری و مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کرکے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب و زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دائر ہو بین الاثبات والنفی جس سے قطعیت احدہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں ہیئاتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیأت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکما کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیأتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہگئی کہ ان دونوں سے

کونسی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان
دونوں ہیأتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت
بطلیمیوی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ جس قدر انہوں نے موشگافیاں
کیں فیثاغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اسلئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطری کا انکار اور حس کی بے اعتباری
نہ ہونے پاوے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ شناس
اسکو قبول کرلے بخلاف اہل فیثاغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا
لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جما کر اسکے اثبات میں جو جی چاہا کہہ دیا۔
نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ عقل کی کوئی
بات مانی۔ اور بدولی تو امور جزئیہ سے جنپر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً
صحیح نہیں ہوسکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کرکے حرکت تارک المرکز زمین اور
شمس وغیرہ کواکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔
جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑسٹھ ہزار دوسو
ستر امیل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی
طرف کے میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو کروڑ پچاس لاکھ میل کے
فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچنا کہ دونو
وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اسپر اس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی
نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوۂ امکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے
کہ وقوع اس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کرکے اِس
ہئیات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اس ہئیات کا مدار کشش باہمی
کواکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنے
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کوکب گرد شمس پھریگا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ
اور اِس صورت میں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اِس ہئیات کا مدار کشش پر
ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دوربینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات
مدعا میں دوربینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دوربینوں سے صرف یہ ہوگا کہ چھوٹی
چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی
ثابت کرنے میں دوربینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما ریونان کی تصریحات سے
معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتم بالشان ہیں چنانچہ اُنکا قول ہے کہ واجب الوجود سے
عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی
اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور یہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود
کیساتھ اُنکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کیساتھ ہوتا ہے اور اُسکی مثال
ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہو
اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں
نظر آجانا اور نظر آتے ہی اُنکا ادراک ہوجانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف
اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اُسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہوجانا ہے
اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے

اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلۂ موجودات میں گویا مبادیٔ عالم ہیں۔

مگر ادنے تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کرنیکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کواکب کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کواکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تدویر اس غرض سے ہیں کہ خمسۂ متحیرہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح سے حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقۂ کواکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر ان کے ٹکڑے بیس سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے جائیں تو کواکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتے اس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے منجملہ اوضاع و حرکات کواکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا بلحاظ کواکب فلک میں ٹھہرالیا۔

حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کواکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر ان کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کواکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کواکب ہی کی حرکت ایسی کیوں نہ فرض

کرلیں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر دقت پیش آئے گی
تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑیگا اور اسکے بعد
ان کروں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات
آسان ہے جو جی چاہا کہدیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق
کرکے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں
جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سو اسکی بات ہی کیا جسکی عمر الٹے دیکھتے گذری
اسپر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں یہی کام لیا
جاے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہاء بصر ہے
اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں آکر اپنا دعوے ثابت کرے اور کیا
مجال ہے کہ ثابت کرسکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی
سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے۔ رہا دین اور خدا اور رسول کی خبریں اس سے
تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔

اور دوسرا امر یعنی کروں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائیے
کہ بعض اجسام میں کشش ہوا کرتی ہے۔ ایک مقناطیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو
کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے
کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم منتظم ہے لڑکے اور جوانان طفل
منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون
میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہ گئے چند بوڑھے پرانے خیال کے جناں

چنیں کرنیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اُنکو دیوانہ بنالیں گے اور جب اکثر
ہم خیال ہوجائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کرنیوالا ہی کون جو اُنہیں خدشے
نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہوجائیگا
اور جب نشو ونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی اُنہیں سرایت کرگی
پھر اگر کوئی قرآن وحدیث کی باتیں اُنکو سناوے اور آسمانوں کا ذکر اُنکے روبرو
کرے تو وہ خود کہینگے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے ہیں
اب بیچارے بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملاتے تو کیا
کرتے نہ اُنہیں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشککین کی ابلہ فریبیاں
اُن میں اثر نہ کریں بجائے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے
مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہوگئے اور لگے قرآن مجید وحدیث میں تاویل کرنے
حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن وحدیث میں دست اندازی اور تصرف
کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اُنکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الٰہی اُنکے
نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسروں کے
دین میں باظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اِس
دعوے کو مان کر اُنہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔
ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت
قدیمہ کو اُنہوں نے خلط کردیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا کہ حکمت
جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اُس اعتقاد جازم کا
نام ہے کہ خدا ورسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے

زائل ہوسکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا ماحصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتوں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہمکلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا صدہا عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولتخانہ ہوئے کسی مسلمان کو اسکے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں نئی دیکھا میں

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اسپر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب انکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو بیچاری عقل کیا چیز ہے

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرا دیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اسکے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اسکے لئے صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔ اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ ان کو اپنے ہاتوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں

پہنچی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں
جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے
سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عنایات
خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے
انکو بجالائی جاوے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملٰئکۃ انی خالق بشراً من طین
فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین ہ فسجد الملٰئکۃ کلھم اجمعون -
یہ اہتمام اور تشریف واکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام
عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت وتقرب بارگاہ خاص
یہ خیال تھا کہ اُنہیں میں سے کوئی منتخب ہو گا چنانچہ اُنہوں نے درخواست بھی کی
مگر منظور نہ ہوئی - عزازیل علیہ اللعنۃ باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ آفاق اور علم
میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف اس جرم میں کہ حضرت
آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ الٰہی ٹھہرا اور وہ علم وفضل
اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور ایسی لعنت وپھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی
قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرج منہا
فانک رجیم وان علیک لعنتی الیٰ یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم
میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان وزمین میں جتنی چیزیں
ہیں سب کو اُن مکرم خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین
وقولہ تعالیٰ وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعا منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان
کے جلوس فرمانروائی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی - قال اللہ تعالیٰ

(الحق) ان آیات پر غور کرنیکے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر
عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑھکر کیا ہوگا کہ جتنی
چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب اُن کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعاً منہ۔ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ
کام متعلق ہیں اور ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں اُنکے مسخر کرنے کو
بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین۔ اب جو حضرات
کہ کلام الٰہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر
فرمایا اور آفتاب ماہتاب کو اُنکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت و عقل کیا ہوگا آیا
انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخوردان کے
اُنکے گرد گردش دیا جائے۔

سرد سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو صاحب مکان
بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اُسکو راحت پہونچتی ہے
اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ نوبت بہ نوبت آتشدان
کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دئے ہوؤں کے
حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمائیگا۔ کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقے ہوتے رہیں
بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے
ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اُسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل
یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال اُنکے اصول پر نہایت چسپاں
اور صحیح ہے اسلئے کہ اُن کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دُم

جو ظاہر کی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان
کی تھی ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ انکی فکر و ہمت
کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لیے گردش میں
ہو فکر ہر کس بقدر ہمت اوست ۔ کار بوزینہ نیست نجاری ۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک ۔

تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور اُنکے
اتباع کی طرف ہے ۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صفیر ہیں
اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہماری
اُنکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع
کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خداداد سے
دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں ۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد میں اگرچہ
اس قول کو علامہ حسن آفندی نے رسالہ حمیدیہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے
عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات
کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ
اُن کی ہر ہر بات کو رد کیا کریں ۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے ۔ بات یہ ہے
حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اُسکو عقل عنایت کی جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے
عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اُسکی مرضی کے مطابق اور کئی
امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے کے لئے اُسکی جانب سے کوئی شخص

اب ہم ہیأت جدید جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اسکے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرد اگرد پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض ستارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں۔ سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھرنیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اول سیارات اولی جن کی حرکت دوری ہے۔

دوم۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولی کی گرد پھرتے ہیں اور انکے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالہ دار ستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دوربین سے بھی نظر نہیں آتے۔

ثوابت جو بے انتہا ہیں ہر ایک انہیں سے ایک نظام کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس پچیس ہزار میل کے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ میں اُسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کی سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسطح کر دیتی ہے اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود خط استوا سے پستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گرداگرد قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے

دوسری حرکت زمین کی حرکت اینی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑسٹھ ہزار دو سو ستر میل مسافت ایک ساعت میں بحرکت اینی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔

ہم جسکو ثقل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے

زمین کی آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تینتیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کشش کا مقتضی یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں مگر چونکہ زمین اُسکے گرد پھرتی ہے

نہ بیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعیٰ پر اُنہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بفرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہوجائے تو کواکب کی کشش اُس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہوسکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ہیأت قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسیطرح کواکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہوسکتی ہے کیونکہ آثار وحرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مدار ونپر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اسلئے ضرورۃً کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعۂ افلاک اُن کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اُن کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہرحال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہوسکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھکر خوش ہوں گے کہ خیر یہی صحیح آخر آسمانوں کا تو انکار ہوگیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہیں دلیل ہوسکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جسکے قاتل کا پتا نہ ہو اور پولس اپنے ابرائے ذمہ کے لئے کہدے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالانکہ

نہیں ہے کہ بعض بیماریاں مثل درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد
محسوس ہوتا رہتا ہے اِس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس
زائل نہیں ہوسکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ اِس قدر
گھٹتی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے
مضروب فی نفسہ کی افزائش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دوچند
دوری میں اُسکی قوت جاذبہ بہ نسبت سابق کے چارچند جو دو کا مربع ہے کم
ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نوچند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے
اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی
زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑھے نو کروڑ
میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی
ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو
زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ
اُسکی بہ نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے
زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں
کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تاوقتیکہ اُن کو
کی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اِس سے
ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اِس قابل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوے ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

مذکور کروں کو دو ہاتھوں میں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کیطرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخرقت لامسہ سے متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک وہمی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیگئی یعنی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

جحا کے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اُنکی ماں کہیں مہمان گئیں جاتے وقت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے ایک روز کہیں جانیکی اُنہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوچے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اُسکو اُکھاڑ کر اور بنڈی پر ڈال کے ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹ گیا ماں نے جب بہت فضیحت اور ملامت کیں تو اُنھوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں بے عنوانی ہوئی

(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت گو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اُس کا اندازہ ہوسکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے۔ اور دوسرا ایک سیر کو تو اس سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہوجائیگا۔ کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈالدیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس اُسکو

کھینچ لیگا۔ اور ایک تولہ قوت والا اُس کی مقاومت نہ کرسکیگا۔

اِس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی مان لیجاے تو اِس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کروڑ من کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اُس سے جدا ہوتا ہے اُسکو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاوں اٹھانا یعنی زمین سے کھینچکر علیحدہ کرنا چاہے تو اُسکی قوت کشش زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اُسکے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ چیونٹیاں باسانی پاوں اُٹھاکر چلتے ہیں اور زمین اُن کی کچھ بھی مقاومت نہیں کرسکتی

مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اُس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اُس شی پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پھر بانوں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اثر بیشتر پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہوسکیگا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہیے کہ بلندی سے گرادے جائیں یا دلدل میں پھنسیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں حالانکہ وہ ممکن نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا پہلے تو

قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو ۔ میں پھر تمام اجسام میں یہاں تک
کہ اُسی شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور
اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ ذی روح
ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور آپکے سوا اور کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ
باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپکو ہماری طرف کھینچتی ہے اور آپکی
قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے ۔ انتہیٰ ۔
واللہ چپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے
سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے
قوت عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تمہید ہے جسمیں عقل درجہ حیوانی کو
پہنچ جاتی ہے ۔ اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا ۔
اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے
اور اگر کچھ جواب دیا جاوے تو وہ کچھ کا کچھ کہنے لگتے ہیں ۔
صاحب شمس الضحیٰ نے بڑے دھوم دھام سے حکمت فیثاغورس
کی واقعیت کا دعوےٰ کر کے اُسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ
نظام فیثاغورس کو سِ لمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ
چھری سے رتینا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے
لیکن بے رو و رعایت نظر انصاف واکر کے دیکھئے تو فیثاغورس کی دلیل قاطع
اور مسکت خصم ہے انتہیٰ ۔
واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ

کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پُرجوش و پُرملال تقریر سے
معلوم ہوتا ہے کہ سکت کے ہونیکے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سیب وغیرہ
میووں کے جھاڑ سے میوہ ازخود گرنے میں بہت خوض کیا آخر دُرِ مقصود اُنکے
ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اُنسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شئے کو اپنے طرف کھینچتی ہے

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین
اُس بے انتہا قوت کو جسکا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اُس میوہ کو کھینچ
لیتی ہے معلوم نہیں اُسوقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں
بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذی روح میں اپنے روکنے کی قوت ہے
نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اُسکے بعد ہم جھاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات
تاگے سے لٹکا دینگے اُسوقت بھی شاید یہ کہا جائیگا کہ جمادات میں بھی اپنے تئیں
بچا لینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً نہ گرنے کا
یہ جواب دیا جائے گا کہ جب سے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی
تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اسوجہ سے
آخر وہ گر ہی پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا تاگا ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنے کے سبب میں تفتیش کی اور آخر دریافت
کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے
آثار نظر آتے ہیں تو اُسکے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اُسوقت
کے جو عقلا موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرا لیا کرتے ہیں

گو واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اور ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی۔ کہ کسی مقام میں پتھر گرتا ہوا دیکھکے آسمان کو پتھریلی کا تجویز کر دیا تھا مگر انہیں جاہل انصاف ہوتے ہیں اُسکے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ممکن ہے کہ دوسرا سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالق اشیا کا ہے۔

اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے۔ جنکا نام لعل بجھکڑ تھا صدہا حکایتیں اُنکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ اُن کے جنگل میں ہاتی کا گذر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اُسکے آثار قدم پر پڑگئی چونکہ اس قسم کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہوگئی ہے جس کا پتہ نہیں سب ہو نے حسب عادت اُس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت غور سے نقش قدم کو دیکھکر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا اگر میں نہ ہوں تو تمہاری کیسی گذرے گی سب نے اُن کی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی انہوں نے اُن آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کر کے ایک شعر موزوں کر دیا

بوجھے نہ بوجھے لعل بجھکڑ اور نہ بوجھے کوئی ۔۔۔ پاؤں کو چکی باندہ کر ہرنا کود ا ہوئی۔

یعنی ہرن نے پاؤں کو چکی باندہ کر کودا ہے اس تشخیص سے لوگوں کا تردد فرو ہوا اور اُنکے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو منزور قائم کی گو اُسمیں خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گو اُن کے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکائی جاتی ہو یا پتھر اوپر پھینکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کودتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اُن کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کیساتھ ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء اُس کو روکتی ہیں اور اُسکے وزن کے متحمل ہوتے ہیں تاوقتیکہ اُن میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اُن میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اُسکے روکنے کی اُن میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اُس جسم کا بالطبع مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر اُن کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان لیجائے تو یہ بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اُس سے متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہونگی کیا وجہ تعلق کشش کا تو نفس جسمیت کیساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اُسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اُس قوی قوت کو جس کا حال بکر معلوم ہوا کیونکر دفع کرسکتے ہیں اور اُس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کرسکتی ہے۔

اگر کہا جاسے کہ اُن تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاگے سے لٹکا دیں تو وہ رک نہ سکیگی
جس سے سمجھا جائیگا کہ قوت جسمیت کی تاگے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اسکے
اگر تاگا مضبوط ہوا اور اُس کی جسامت کو گرنے سے روک دے - تو سمجھا جائیگا
کہ تاگے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی - اور اُسکی مثال ایسی ہوگی
جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور
کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑا لے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا
غالب سمجھا جائیگا - دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاگے
سے باندھیں اور مقناطیس کی حد کشش میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش
تاگے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی - ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائیگا
جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاگے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت
ہوئی کہ وزندار چیز اگر تاگے سے لٹکی رہے تو اُس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق
ہونگی ایک قوت جسامت کہئے یا قوت کشش زمین دوسرے تاگے کی قوت
دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو
اسی وجہ سے تاگا چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے
اُسوقت یہ اس کشاکشی میں جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت
کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کواکب معلق ہیں
حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاگے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے
رد روکتا ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل
میں ضعف نہیں آتا - اسلئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات وعام خیالات

کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعیہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جاے تو آدمی کی قوت
بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔
الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجاے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی
ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔
یہہ امر قابل غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کیسا کیا معارضہ
کر سکیگی اسپر اے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیثاغورسی کو ابن الملک
بجا ہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو تمام آوازوں
سے خالی اور ان کے پروے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں
کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے
جیسے نقارخانہ میں طوطی کی آواز۔
(۶) کشش متناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے
چنانچہ مفتاح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجیے کہ سو ہاتھ مربع سقف
چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جاے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اسکے محاذی ہوگا
جس کی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ سقف گر پڑیگا۔ اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے
کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اس مجموعۂ کشش کا جزو ہے جو زمین سے نکلکر آفتاب
تک پہنچکر اس کو کھینچتے ہیں۔
اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اس وجہ سے
ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے
اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت

مالامال ہوجائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خط کشش متعلق ہوگا اور مجموع ہوا کے ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جزو جسم کا کسی کشش کے قابو میں آجاتا ہے تو اُس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قوی قوت اُسکو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزا مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علٰحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو وہ ہم میں احتباس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہوجا جس سے کوئی متنفس روئے زمین پر نہ بچے۔

(۹) مشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہونچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر نکلتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علٰحدہ موجود رہتا ہے جیسے صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو اُسکو اپنے سے علٰحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچتی ہے کیونکہ آخر وہ بھی جسم ہے۔

(۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے اور جب زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقتضی اس نسبت عشقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ پہنچے زمین اُسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جیسے مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہیں گو اتصال

کے وقت کتنی ہی زور سے ٹکراو صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں میل اگر
ہے تو نیچے جائیگا ہے۔ اُس کا مقتضی یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے
تامل اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اُس وقت
جو چیز اُسکے مزاحم ہوتی ہے اُسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز
اُس سے کم قوت ہو تو اُسکو ایسا صدمہ پہونچاتا ہے۔ کہ وہ بھی اسکے ساتھ گر پڑے
اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اُسکے صدمہ سے متاثر ہوکر واپس ہوتا ہے یعنی عائق
اُسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کردیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو ڈھکیل دیتا ہے

اِس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجاے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے
کہ جسم اُسکے پاس آتا ہے تو فوراً اُس کو دور کردیتی ہے۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت
کیجاتی تھی اُس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہورہی ہے اور لطف یہ ہے
کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ گواہی دیرہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوا ادعا اور تخمین کے
کوئی دلیل نہیں اسلئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکر کہا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا مقناطیس
سے ٹکر کہاتا ہے۔ اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ
جو لامسہ میں محسوس ہونیکی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بذریعہ لامسہ
ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اُسکی
بمشاہدہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اُسکو نہ ماننا اور ماننا تو اُس کی
ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہوئی کس قدر بے انصافی کی بات ہے

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود جب بشاہدہ
ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔
حکمت جدیدہ کا مدار جب حس پر ہے تو اس مذاق والے اہل انصاف
سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ
اقلاً اتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔
(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات محتبسہ حرکت کر کے
نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں ورنہ انکو حرکت سے روکتی
اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے
یہ خاکی زادہ نالائقی سے سرکشی کرنا چاہتے ہونگے مگر اس مادر مہربان کی کشش
قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو تھام نہیں سکتی۔
شاید یہاں یہ جواب دیا جائیگا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں
وہاں کی قوت اُن کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔
مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اُس حصہ زمین کو آفتاب
کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ
زمین کا کھینچتا ہے تو اُن بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔
(۱۳) جزر و مد کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی
کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندر میں وہ کم ہوتا
ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس
میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اوچھالتا ہے کہ اُسکے آواز

جا اور ٹھہر جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی
کشش سے پانچ گنا اثر دکھاتی ہے اسکا سبب یہ ہے کہ کرۂ شمس بہت دور واقع
ہے اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو
کھینچتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل ہے اور سطح پانی کا جہاں مد
جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دور بھی ہو تو عموماً ایک
دو میل بہرحال زمین کو اس سطح آب کیساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب نفس کشش
میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے
ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا
سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلے سے کشش زمین کا بالکل اثر نہ ہونا کسقدر خلاف قیاس ہے
شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب
پانی کو کھینچ نہیں لیتا۔ ورنہ کل سمندر ین قطروں سے غائب ہو جاتے۔
ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے
تعلق ہے۔ اسلئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اسوقت
آفتاب کی کشش کا اس قدر زور رہا کہ سو فٹ اپنے طرف اسکو کھینچ لیا اور زمین
کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب
پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونیکی وجہ سے ممکن نہیں
ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو
جہاں سے زمین تخمیناً ایک میل ہو۔ اسلئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قرب ہی زیادہ ہوتی
ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اسکی

کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو ستر میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کسی قدر کم ہوگئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بسبب بُعد کے گھٹا و ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بسبب قربت کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گذر گیا۔

ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کرنیوالی وہاں موجود نہیں اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہوجانیکے زمین کی اسوقت سے جو نسبت سابق کے بھی کم ہوگئی مغلوب ہوجائے تو اُس آفتاب پر تف ہے کہ اول حملہ ہی کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہوگیا شاید زمین نے تملق و چاپلوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تملق پر کب تک کام چلے اور جب تملق ہی ہے تو پہلے سے اُسکی فکر کیوں نہیں کیجاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہوسکتی کہ کششوں کی وجہ سے مد و جزر کا

وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ نحن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جزر ومد نہ ہو سکتا اور جزر و مد کا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۴۱) شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس بذریعہ شعاع اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب ابخرے متصاعد ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرۂ زمہریر کے قریب پہونچتے ہیں اور منجمد ہو کر وزنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں اور حقیقت بخارات کی یہ لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائیہ بباعث حرارت آفتاب کے متصاعد ہو کر اس قدر رقیق ہو جاتے ہیں کہ انکا وزن ایسی کیا ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزاے مذکورہ ہوا کیساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں انہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتہیٰ۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بنسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اسلئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اسکے مد و جزر میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے اور بخارات کو اپنی ذاتی کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مدد لیتا ہے پہلے اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہئے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کھینچ لے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لیجائے خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل بسیط اچھا کہ اسمیں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اسکی خلاف واقع واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے ان بخارات کے لینے کو شعاع بھیجا تھا

تو زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اُسکے گود میں پرورش پائے ہوئے اُسکے جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کوس سے ایک ظالم آکر انکو چھین لیجا اور اسکو خبر نہو اگرچہ اس بیخبری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیئے اِس لئے کہ ہمیں اُسی کی بدولت کھانا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اُس قوت سے جس سے آفتاب کھینچتی ہے اون بخارات کو داب بیٹھتی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اُن کو جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔

اِس موقع میں ع گفتم این فتنہ است خوابش بردہ بہ + کا مضمون خوب صادق آتا ہے بلکہ ع اینچنیں بد زندگانی مردہ بہ + اگر کہئے تو بجا ہے لیکن بیخبری ایک بڑی آفت ڈہانیوالی بلکہ قیامت برپا کرنیوالی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دور نکل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و برہم ہو جائے اور نظام کے سیارے باہم ٹکرا کر عالم ثوابت میں جا پڑیں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کردیں۔ اِس تقریر کی تصدیق یوں ہوسکتی ہے کہ چند کروں کو ڈوریوں سے باندھکر معلق کیجئے اور پھر ایک ڈوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اُسکے ٹوٹتے ہی تمام کرات میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم تباہ ہوتا ہے جسمیں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب سے متعلق ہے اُس کا مقتضائے ذاتی ہے کسی حالتمیں وہ اِس سے جدا نہیں ہوسکتی اور نہ اُس سے غفلت کرسکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کششی جو آفتاب سے

متعلق ہیں وہ بخارات پرسے ہوتے ہوئے وہاں تک پہونچتے ہیں یعنی خطوط کششی جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں اُن بخارات سے بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر اُن کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اُن بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کرسکتی ہے۔ کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کرکے بخارات کو زمین کے قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہوگیا کہ نظام شمسی کا مدار کشش پر نہیں ہوسکتا ورنہ بخارات زمین سے نہ اُٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہوجاتا

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ضمناً یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف اجزا ہیں جن کو دھوپ اُڑا لیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ اُن اجزا کو اُڑانے کے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اُسمیں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بھانپ یعنی بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کیجائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کرۂ زمہریر تک پہنچکر منجمد ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضمحل ہوجاتے ہیں یا یوں کہئے کہ ہوا انکو جذب کرلیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوائے مقام میل کلی کے ہر مقام کیساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دوبار برابر ہوتی ہے

مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدا ثور میں سر پر ہوگا تو انتہا اسد میں بھی وہاں سر ہی پر ہوگا
پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا
موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدائے
بارش اسوقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اسوقت
کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں اور افریقہ کے بعض حصوں
میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ
میں چنانچہ ملک ڈنمارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں دوازدہ ماہ بارش رہتی
ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الضحیٰ او مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں
اگر آفتاب کا تقریباً سمت الراس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے اسوجہ سے کہ
شعاعیں اسوقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب
ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منطقہ باردہ میں ہے اور جس کا عرض بلد
ستر درجوں سے زیادہ ہے کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قطب شمالی
و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اسلئے وہاں بہ نسبت خط استوا کے مینھ کم برستا ہے
کیونکہ بخارات کم اُٹھتے ہیں۔ یہاں شاید یہ جواب دیا جائیگا کہ یہ ابر دوسرے
مقامات کے بخارات ہیں جنکو ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے
کہ مصر میں باوجود قرب سمندر کے بارش نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے
بخارات کو بسبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پہاڑ ہیں انتہیٰ
اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں انکو ناروے میں لاتی ہیں
اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ

اُن کو بھی دوسرے ممالک میں لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ
وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کیساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہونگے
سو ممکن نہیں اسلیئے کہ اُسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جسمیں آفتاب کا مطلقًا اثر
نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے
ابر دفع نہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اُسکو یوں دفع کرنا چاہیئے کہ رسالہ طبعیات
میں۔ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا ے محرور منطقہ محروقہ سے طبقہ بالا میں جانب قطبین
جاتی ہے کہ وہاں معادلت پیدا کرے او رقطبین سے طبقہ پائین میں خط استوا پر
آتی ہے اِس سے ظاہر ہے کہ تابستان کے چھ مہینے تو ہواے شمالی وہاں ضرور بہتی
رہتی ہے۔ اگر کہا جاے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کیساتھ
جاکر بسبب برودت کے برس جاتے ہیں تو اُس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو
بخارات منطقہ حارہ کے ایام تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اِسلیئے کہ یہ
بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب
کرلیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب
حرکت کریں تو جب منطقہ حارہ سے خارج ہونگے یعنی تئیس درجوں کے بعد
بتدریج اُنپر برودت کا غلبہ ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ
عرض بلد پر ضرور سرد ہو جاینگے خصوصًا سرما کے وقت اِس صورت میں حسب قاعدہ
مقررہ برودت کے غلبہ سے منجمد ہو کر انکو اِسی مسافت میں برس جانا چاہیئے
تو بعد طے کرکے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہونچ سکتے مصر کی دریاسی جو بخارات

الحصہ ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کر کے وسط افریقہ میں بن
جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تخمیناً پندرہ درجہ
عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پہاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اسطرف
پہاڑ بھی بکثرت موجود ہیں بہرحال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم
تابستان کے حرارت سے بحکم بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زمین
سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پہاڑوں سے بچکر صحیح وسالم
ناروے میں پہونچکر برسنا ہرگز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش
ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی۔ بلکہ بسا اوقات قحط سالی
متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے۔ بے ہنگام
بخارات کہاں سے آجاتے ہیں اور عین ہنگام میں کدھر مفقود ہو جاتے ہیں اگر
زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال امساک
باراں ہو جاتا تو چاہیئے کہ آیندہ کے لئے امید بارش منقطع ہو جائے اسلئے کہ وہ
بارش یا اجزاء مائیہ اس صورت میں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں حالانکہ بعد قحط کے بارش
اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے
تو کبھی امساک نہ ہونا چاہیئے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہو جائیں تو سمندر کے
بخارات ضرورت سے زیادہ نکل سکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہیئے۔
اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش
بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے بخلاف

اسکے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اُسکے سمندر سے بہت دور
کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑ و نکا ہونا
بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے لق و دق
میدان ہوا کو گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجمد ہو جاتی ہے اور مراۃ وضیہ میں لکھا ہے
پہاڑ ابر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت
برستا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ تبلائی ہے وہاں بلند پہاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوا
اُن بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں یہی
پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بداہتہً باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے [illegible]
تک وہ کبھی نہ پہونچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر او راطراف سے بلا
مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو ٹکر کھاتے
ہیں اور باوجود اسکے کبھی کترا کر نکل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاتے ہیں یہ نہیں ہے کہ
جب پہاڑوں میں انکا گذر ہو تو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونکا وہاں ٹکر کھا کر برسنا ضرور ہے
ہمیں اس کا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ
ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویرانہ ہو جائیں۔
حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر
فرمایا تاکہ آبادیاں خراب ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے
اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے جو علت مقرر کی گئی ہے اس سے
مدعا ثابت ہو نہیں سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کیلئے صرف بخارات کافی ہیں یا
پہاڑوں پر اُن کا ٹکر کھانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کھانیکی ضرورت ہے اسوجہ سے پہلے
وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کھانیکی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر یہ جاتے
ہیں تو چاہئیے کہ بارش صرف پہاڑ ہی میں ہوا کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور جنگلوں
میں جہاں کوسوں پہاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پہاڑوں کی
ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا قریب ہے۔
اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات
کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں
چاہئیے کہ وہاں کے پہاڑوں پر ٹکر کھا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط
افریقہ میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے
دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیرو میں بارش نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر
سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل بحر
قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے۔ پھر
پیرو میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مبسوط کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے
کہ قواعد کلیہ عقلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور
حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں

کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لاے۔ چاہے بلا سبب
عالم تمام اُس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند
اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ بڑہتا نہ پرندہ اوڑتا نہ دھواں
اوٹھتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہوسکتی اس لئے کہ اُنمیں کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے
کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہو تو پانی بہ نہ سکے اسلئے کہ ہر جز و زمین کا اپنے جزو
مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑیگا اور دوسرا جزو اُسکو بسبب بُعد کے نہ کھینچ
سکیگا ورنہ ترجیح مرجوح لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں
میں ٹھہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔

(۱۷) مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چہارمی کے پانی کے
تلے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے
ابعاد متساویہ میں اُسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے
کرہ کی شکل پر مسطح کر دیتی انتہیٰ۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی
پانی پر اثر نہیں کرسکتی اسی وجہ سے پانی کرہ کی شکل پر نہ رہا چنانچہ اُسمیں لکھا ہے
کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور مسطح ہے۔ اور خط استوا کے گرد و پیش پھولا ہوا ہے
اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے وہ خط استوا
پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۲۵ میل بڑا ہے۔

اِس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کشش نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہے نہ اُن اجزا کو جو اُس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کشش اُسکی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوا پر پھولے ہوئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آفتاب کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اُس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا خط استوا کی جانب آجانا اور وہاں اس کا مقدار بڑھجانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اسلئے مختصر سی بحث اِس مسئلہ میں بھی کیجاتی ہے۔

مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اُسکے گرداگرد سطح آب کروی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنی محور پر گھومنے لگے اور اُس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح آہنگر ایک سیخ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دو سوراخوں میں ڈالے اور اُس حلقہ کو زور سے چکر دے تو وہ حلقہ سوراخوں کے پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے۔ اِسی طرح زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہوگئی ہوا اور وسط میں اٹھ جائیگی۔ اِس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کیوجہ سے خط استوا کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا

قریب چلا آیا اِس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا
تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۲۵ میل پھول گئی ہے چنانچہ اِس
مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے ۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرۂ
آب اُسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہو تو
خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اُس عمق سے ہر طرف
زیادہ ہونا چاہئے جو اصل وضع میں تھا اِسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا
قطر ۲۵ میل بڑا ہو تو اُسکے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً
ساٹھ میل بڑھ جائیگا اِسلئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مشتمل فرض کیا گیا ہے
اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اُسی قدر پانی
کی کمی ہونا چاہئے اِس صورتمیں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے

غرض وسط کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہئے کہ زمین
اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالعکس ہے اِسلئے کہ بحر اوقیانوس کے
حالیں لکھا ہے کہ اُس سمندر کا نہایت گہراؤ شمال اور جنوب کیطرف ہے خصوصاً قطب
جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے
قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جیسے دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ وامریکہ واقع
ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جسکو ربع مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب
قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے ۔

مفتاح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محور پر گھومتی

توسمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے انتہی۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گھومنے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نہ گھومنے کی صورتیں قطبین کی طرف پستی کہاں سے آجاتی اُسوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کرویت ہے

اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہوسکتی اسلئے کہ مرکز سے محیط تک جب سب خطوط برابر ہوں تو کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس سے نکالا گیا ہو کہ ہم مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اُسکے خط استوا پر سے پانی قطبین کیطرف ہی بہتا ہے اسوجہ سے زمین کے قطب کا اُسی پر قیاس کیا گیا ہوگا مگر یہ قیاس درست نہیں اسلئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کیطرف سے ہو یا دوسری طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اُسکو زمین کے مرکز کیساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے

غرض زمین کے نہ گھومنے کی صورتیں قطبین کی جانب پستی نہیں ہوسکتی وہاں پستی پیدا ہونیکے لئے بحسب قرارداد حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور جب زمین کا گھومنا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑیگا اور اُس صورتیں پانی کے کرہ کے قطبین میں پستی ہوگی اسلئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے اس صورتیں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور کرہ آب کو دھکا نہ لگے گو یہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورتیں زمین کا خط

استوا پر پھیلنا اور وہاں سے پانی ڈھلکر قطبین پر آجانا ثابت ہوجائیگا لیکن اُسوقت اِسکا کیا مطلب ہوگا جو اُسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کونسی چیز ہے جو اُسکو کرویت سے نکال دے۔

یہہ مسئلہ علم ہیئت میں مبرہن ہوچکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوے اپنی کرویت نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی مسطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ **اور** نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر نگھومتی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا۔ جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا کی طرف کیوں آئے اجزا تو اُسی کے ہونگے جو متحرک ہو اگر اُس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے تو چاہئے کہ خط استوا اور اُسکے حوالی ہرطرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی اسیطرف ہے **حاصل** یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اُسکے حوالی پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کیساتھ اُسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین پر آبادی ہو اور یہ دونوں بمشاہدہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

یہہ تقریر اُس تقدیر پر تھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہرطرف سے اُسکے اندر گہری ہوئی فرض کریں اور اگر یہہ کہا جاوے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب ہیں اُسی حالت پر حق تعالےٰ نے اُنکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر میں پڑی ہوئی ہے کچھ تو اوپر نکلی ہوئی ہے جنمیں ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر وزن سے ڈوبی ہوئی ہے اس صورت میں نہ اُسکے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی نہ قطبین کے پاس چپٹی فرض کرینگی جو مقام کہ قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اِس بلا کی ہے

کہ سمندر منجمد ہوگیا بھلا وہاں کی واقعی خبر کون لا سکتے ہیں کہ سطح ہے یا کروی ہاں
اس خیال سے کہ منجمد ہے کہہ سکتے ہیں کہ متکاثف ہونیکی وجہ سے پانی سطح ہوگیا ہوگا
اور تعجب نہیں کہ اس مسطح ہونیکے خیال نے جولانی کرکے زمین کی محوری حرکت تک
پہونچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے
پاس چپٹا ہوتا ہے اور بیچ میں پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں پھولی ہوگی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہے
اور حلقہ پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے

ظاہراً یہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسر اتنی ہے کہ اگر قطبین کے پاس
پانی چپٹا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائیجاتی ہے۔

غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کیطرف پانی سطح مان لیا
جاے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جاے جب بھی
وہ سطح رہیگا پھر لچکدار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگا دینا
اور اس پر ایسا یقین جما لینا کہ اسکے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے
اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مصمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فولادی کا ایک
کرہ بنا لیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کہ بیچ میں پھولتا ہے اور قطبین پر سطح ہوتا ہے یا نہیں

اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنی غرض کے خلاف
ہو اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعوے کرتے ہیں
اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کرویت جو بیان کیجاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہے آسمان کے
معاملہ میں دوربین تو بھی برائے نام پیش کر دیجاتی ہے یہاں تو دوربین کا بھی نام نہیں لے سکتا

ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اُسپر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اُسکو جامِ جہاں نما فرض کرکے تمام جہان کو اُسکے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معرضِ استدلال میں وہ کیونکر مفید ہو سکے کس کو معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کرۂ ہی یا سطح اور سمندر کے پاکتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کروی نہیں اسلئے کہ اُسمیں پستیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرائے لق ودق اور بیابانِ ناپیدا کنار ایسے ہیں کہ اُنمیں آدمی کا گذر نہیں ہو سکتا اور جہاں پہونچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کر سکیں صرف ایشیا کی زمین بیس کروڑ میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کرکے اُسکی کرویت بحسن ظن مان لینا نرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اُنسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دیجائے تو حکمت فلسفۂ جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ نہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کردے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں بحسب استعداد اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اُٹھا نہ رکھا اسپر بھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے رد کا کام لیا جائے تو اُس سے بھی وہ ہرگز انکار نہ کریگی اور ہر موقع میں دخل در معقولات کرکے اُن ہی بنائی دلیلوں کو درہم و برہم کردے گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ وشیخ الاشراق وامام محقق طوسی ومحقق دوانی وصدر
شیرازی وغیرہ محققین رح پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو
عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کیے گئے تھے انکا رد اور رد الرد کیا
جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست دکھائی
ادنیٰ تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالیٰ نے آدمی کو
اسواسطے دیا ہے کہ اُسکے ذریعہ سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ اسیکی وجہ سے
آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہانتک کہ درندوں اور بڑے بڑے قوی ہیکل جانوروں کو
اسکے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنی بنی نوع کو مسخر کرلیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا دام پھا کر شکار کرلیتا ہے
ہرچند اُنہیں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تحتانی درجہ والے بہ نسبت اپنے فوقانی درجہ کے
درجہ حیوانیت میں آکر انکا شکار ہوجاتے ہیں جسکے ہزارہا نظائر موجود ہیں جو کتب تاریخ واختلاف مذاہب سے ظاہر ہیں
پھر امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے اُسی کے مناسب وہ
اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہانتک کہ اوصاف رذیلہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چور چوری کے
ایسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں سوجھتیں اسیطرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلا سوچتے ہیں مثلاً
جھوٹی نبوت وامامت وولایت وغیرہ کے دعاوی اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات
اور خوابوں وغیرہ سے مدلل کرنا اظہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر ایک آلہ
ہے جس سے چاہو دشمن کو مارو یا دوست کو یا خودکشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کریگی
اگر عقل سے انہی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا اسلیے
کہ ظاہری اغراض اُنسے متعلق ہیں خرابی یہ ہورہی ہے کہ اُس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو اُسکے حاشیہ
خیال میں بھی نہیں مثلاً الٰہیات اور دوسرے عوالم جو حواس خمسہ ظاہری سے خارج ہیں اُس سے دریافت کیے جاتے ہیں

ان امور کی دریافت اُس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہی جیسے مادر زاد نابینا اور بہرے سے الوان اور اصوات کی ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الٰہیات وغیرہ کیلئے کافی تھی تو حق تعالیٰ انبیا کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اِس مقام میں ہمارا روئے سخن اُن لوگوں کی طرف نہیں جنکو الٰہیات اور نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش اُن حضرات کی خدمت میں ہے جنکو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیرخواہانہ اُنسے ضرور کہینگے کہ عقل کا جب یہ حال ہو کہ جو جی چاہے اُس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسے خیر پر بھروسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اُسکی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اُسمیں تاویلیں کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اُسوقت دریافت کیا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرا کے اور اُنکی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت بُرا ہوگا اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقلمند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہاں کی آسائش چند روزہ کیلئے پہلے ہی سے فکر کرلے پھر جہاں ابدالآباد رہنا ہے اُس سے بالکلیہ غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے

اب میں اپنی تقریر کو اُس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم مسلمانوں کو ایسی عقل سلیم عطا فرماوے کہ اُس سے خدائے تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں اور اُسکے سچے دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں مستحق تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین

قطعہ تاریخ از نتائج طبع والا جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب معلیٰ

بیان پہ عقل فزا سود مند اہل خرد	ہے پند نیک فسانہ ضمن ہر گویا
سن اسکے طبع کا بیساختہ معلّیٰ	ہے باب سر ہدایت کتاب عقل کہا

ولہ ایضاً

یہ کلام سود مند اہل عقل	پند باطن ہیں بظاہر نقل ہے
کہ معلّی سال فصلی طبع کا	یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعہ تاریخ از نتائج طبع زرین جناب مولوی عبد المعبود صاحب المتخلص معین کہ عش تاریخ فی سال آمد

چوں بیفشاندہ مرشد ہری انوار	زرا انوار در کتاب العقل
اے معین باز بر کشاد خدا	باب اسرار بر کتاب العقل

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	طبیتوں	طبیعتوں	۵۹	۳	لازم جائیگا	لازم آجائیگا
۴	۵	دو ٹکرسے	دو ٹکڑے	۶۴	۱۱	غلط	غلط
۶	۹	بات یات میں	بات بات میں	۶۸	۱	غرض	عرض
۲۲	۱۷	سی	شئے	۷۵	۱۱	سماعث	سماعت
۲۴	۱۱	کر ہی نہیں کرسکتے	کر ہی نہیں سکتے	۸۰	۱۴	تشیع	تشیع
۴۸	۱۹	مدیہات	بدیہیات	〃	۱۵	تسمیع	تسمیع
۵۱	۱۶	حذت	حدّت	۸۲	۶	ذہن میں بھی موجود ہے	ذہن میں بھی موجود
۵۷	۱۷	تبامیں	تباین			بھی موجود ہے	ہوتی ہے۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۶	۹	اضا	اضافیہ
۹۰	۱۴	صعیف	ضعیف
۱۰۶	۱۲	لغب	لعب
۱۱۳	حاشیہ ۲	سمجھنے	سمجھتے
۱۱۵	۴	سبکا خالق تعالی ہے	سبکا خالق حق تعالی ہے
۱۱۷	۲	ایں عقل	وس عقل
۱۱۸	۴	مدہب	مذہب
۱۲۵	۸	مضدری	مصدری
۱۳۳	۱۶	ذونوں	دونوں
۱۳۶	۷	مقعولہ	معقولہ
۱۴۱	۹	قتل	قبل
۱۵۱	۱۷	بالاتصاف	بالاتصاف
۱۵۴	۱۱	مابالذات	یابالذات
۱۶۷	۱۷	لامحموں	لامحمول
۱۷۲	۱	جی	بھی
۱۷۴	۳	ایسے طورپر	ایسے طور پر
۱۷۶	۱۵	حواب	جواب
۱۸۴	״	وحدہ نوعیہ	وحدۃ نوعیہ
۱۹۷	۷	یصفۃ اخرٰی	بصفۃ اخرٰی
״	۱۰	اشرح	شرح
۲۰۱	۱۹	نفتی	نفی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۰۲	۱۰	وجودکے	وجودسے اور
۲۰۶	۱۸	جدگانہ	جداگانہ
۲۰۷	۱۶	اور(۱)	اور(۱)
۲۱۲	۱۹	معفول	معقول
۲۱۴	۱۰	بالاسنقلال	بالاستقلال
۲۲۱	۱۱	ملاذمہ	ملازمہ
۲۲۴	۱۷	اثر	اثر
۲۲۶	۵	اوراسکوسدی دیکھیں	اوراسکو دیکھنے میں
۲۳۰	۱۵	جانگا	جائیگا
۲۳۵	۱۸	بدخواسی	بدحواسی
۲۴۰	۱۹	آنگا	آئیگا
۲۴۳	״	گر	اگر
۲۵۲	״	خرخواہ	خواہ
۲۶۰	۹	سندوں	سمندروں
۲۶۶	۴	سیفروغ	بیفروغ
۲۶۷	۱۴	والنقی	والنفی
۲۶۸	۱۳	اٹھم ہزار دوسو ستر ۲۱۶۹۸	اٹھ ہزار دوسو ستر ۶۹۲۱۶
۲۷۰	۱۶	بڑابا	بڑھاپا
״	۱۹	کواکب کر	کواکب کو
۲۷۴	۱۴	فاخرجیا منہا	فاخرج منہا
۲۸۲	۱۱	وستا	وسطا
۲۹۵	۱۷	بکس قسم	کس قسم
۳۰۲	۴	[illegible]	[illegible]
۳۰۳	۲	کھنچے	کھینچے
۳۲۰	۱۲	مخالفت	مخالفت

اعلان

اہل اسلام کو بشارت و بجا تی ہے کہ حضرت مولانا مولوی محمد انوار اللہ صاحب قبلہ کے تصانیف
کی حسب اقتضائے زمانہ سخت ضرورت ہے ہمارے یہاں موجود ہیں شائقین کے
طلب پر دستیاب ہو سکتے ہیں

انوار احمدی اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل اور درود شریف کے فوائد و
نتائج اور اولیاء کرام وغیرہم کے آداب اور چند ضروری مسائل کے تحقیقات ہیں جس کی واعظین کو سخت ضرورت
ہے جو اپنی اور پسندیدگی کے باعث ہاتوں ہاتھ تقسیم ہو چکی طبع ثانی قریب الختم ہے۔

افادۃ الافہام ہر دو حصے جنکے (۵۰۷) صفحہ ہیں یہ کتاب مرزا غلام احمد صاحب قادیانی
کی ازالۃ الاوہام کا جواب ہے نہایت ہی محققانہ اور مہذبانہ جواب دیئے گئے ہیں جنکے
ضمن میں کئی ضروری مسائل کی تحقیقات اور نیز بہت سے تاریخی واقعات مندرج ہیں
اس کتاب کے دیکھنے سے مذہب قادیانی اور اُن کی بنیادی سے بخوبی آگاہی ہو جاتی ہے
قیمت ہر دو حصہ [illegible]۔

انوار الحق اس کتاب میں بھی مرزا صاحب کا جواب لکھا گیا ہے قیمت بنظر افادہ عام [illegible]
مقاصد الاسلام یہ معزز مصنف صاحب کی تازہ تالیفات سلسلہ وار سات حصے
طبع ہو چکے اور حصہ ہشتم زیر طبع ہے اس نایاب سلسلۂ تصانیف میں نہایت اہم
اور ضروری دینی مسائل پر مدلل و مفصل بحث ہوئی ہے جنکے مطالعہ سے ایمان تازہ
ہوتا ہے ہر ایک کی قیمت مختلف۔

المشتہر

حافظ محمد ولی الدین مہتمم مجلس اشاعۃ العلوم واقع شبلی گنج
حیدرآباد دکن